الأنماط الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

مع شرح مختار

وتتلوها

رسالة الطير

رسائل
الشيخ الرئيس أبى علىّ الحسين بن عبد الله بن سينا فى اسرار الحكمة المشرقيّة

الجزء الثانى

الأنماط الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

مع شرح مختار

من كتاب حلّ مشكلات الاشارات والتنبيهات
لنصير الدين محمّد بن الحسن الطوسىّ

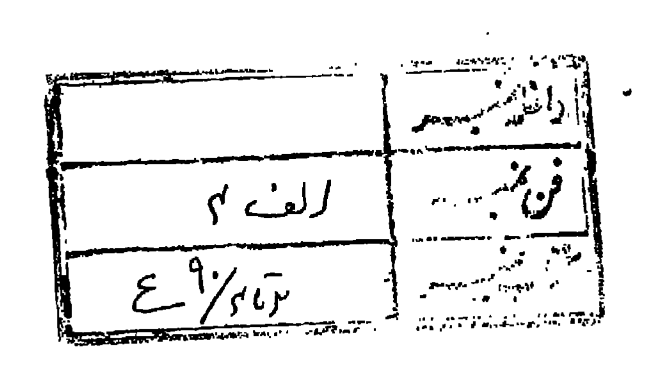
وتتلوها

رسالة الطير

مع ترجمة فرنساوية

قد اعتنى بتصحيحه
العبد الفقير الى رحمة ربّه
ميكائيل بن يحيى المهرنى

طبع
فى مدينة ليدن المحروسة
بمطبع بريل
سنة ١٨٩١ المسيحيّة



النمط الثامن فى البهجة والسعادة

بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت واليه أنيب
وما توفيقي الّا بالله

وَهْم وتنبيه انه قد يسبق الى الأوهام العاميّة انّ اللذّات القويّة المستعلية هى الحسّيّة وأنّ ما عداها لذّات ضعيفة وكلّها خيالات غير حقيقيّة وقد يمكن ان يُنبّه مِنْ جملتهم مَنْ له تمييز مّا فيقال له أليس ألذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون انّ المتمكّن من غلبة مّا ولو فى أمرٍ خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضهما[a] لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة" وقد يعرض لذّ مطعوم ومنكوح فى صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة فيكون مراعاةُ الحشمة آثرَ وألذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم" فاذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانىّ متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين الى الانعام به" وكذلك فانّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند

a) Lond. et Leyd. فيرفضه.

مفاخرة المبارزين وربّما أقتحم الواحد على عدد دهْم متمطّياً[a] ظهر الخطر
لما يتوقّعه من لذّة الحمد ولو بعد الموت كأنّ تلك تصل اليه[b] وهو ميت"
فقد بان أنّ اللذّات الباطنة مستعلية على اللذات الحسّيّة وليس ذلك في
العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات فانّ من كلاب الصيد ما يقتنص
على الجوع ثمّ يمْسكه على صاحبه وربّما حمّلته[c] اليه والمرضعة[d] من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربّما خاطرت محاميةً عليه أعظم من مخاطرتها
في ذأب[e] حمايتها نفسها فاذا كانت اللذّات الباطنة أعظم من الظاهرة وإنْ
لم تكن عقليّة فما ظنّك في العقليّة. تذنيب فلا ينبغى لنا أن نسمع الى من
يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فأيّة سعادة تكون
لنا. والذى يقول هذا فيجب ان يبصّر ويقال له يا مسكينْ لعلّ الحال التى
للملائكة وما فوقها ألذّ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل كيف يمكن ان
يكون لأحدهما[f] الى الاخر نسبة يعتدّ بها" تنبيه انّ اللذّة هي إدْراك ونيلٌ
لوصول ما هو عند المدرِك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدْراك ونيلٌ
٥ لوصول ما هو عند المُدْرِك آفة وشرّ وقد يختلف الخير والشرّ بحسب القياس

---

a) Lond. et I. O. ممطّيا; Comment. de Nâsir ed-Dîn: الدهم العدد الكثير.

b) Lond. et Leyd. كانّ تلك تصل.

c) Lond. حملته.

d) Lond. et I. O. والراضعة.

e) Leyd. دأب

f) I. O. لاحدهما الى الأخرى.

فالشىء الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارةً وباعتبارٍ فالحقّ وتارةً وباعتبارٍ فالجميلُ ومن العقليّات نيل الشكر وفوز المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإنّ همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شىء مّا فهو الكمال الذى يختصّ به وينحوه بالاستعداد الأوّل وكلّ لذّة فإنّها تتعلّق بأمرين بكمالٍ خيرىٍّ وبإدراكٍ له من حيث هو كذلك.

وهم وتنبيه ولعلّ ظانًّا يظنّ أنّ من الكمالات والخيرات ما لا تلتذّ به اللذّة التى تناسب مثل الصحّة والسلامة فلا نلتذّ بهما كما نلتذّ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم أنّ الشرط كان حصولٌ وشعورٌ جميعًا ولعلّ المحسوسات اذا استقرّت لم يشعر بها على انّ المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعيّة مغافصة غير خفىّ التدريج لذّةً عظيمة[a] تنبيه واللذيذ قد يحصل فيُكْرَهُ كراهيّةَ بعض المرضى للحلو فضلا عن أن لا يشتهى اشتهاء شائقًا وليس ذلك طاعنًا فيما سلف لأنّه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به الحسّ من حيث هو خير تنبيه إنْ أردنا أن نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لُطّف بفهمه زدْنا فعلنا انّ اللذّة إدْراكٌ كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضادّ للمُدْرِك

---

a) [v 8. 16, v.54] الوصب المرض الطويل يقال وصب الشىء أى دام ومنه قوله تعالى وله الدينُ واصبا الثؤوب الرجوع الى الشىء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرّة

فانه اذا لم يكن سالما فارغا أمكن ان لا يشعر بالشيء[a] أمّا غير سالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو وأمّا غير فارغ فمثل الممتلى جدّا يعاف الطعام اللذيذ وكلّ واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذّته وشهوته وتأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوّة الدرّاكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوّقة كما في الخدر فلا يتألّم بها فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الألم تنبيه انه قد يصحّ اثبات لذّة مّا يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمّى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصحّ ثبوت أذى مّا يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمّى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاوّل حال العنّين خلقة عند لذّة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية. تنبيه كلّ مستلذّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شكّ[b] انّ الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيّف العضو الذائق بكيفيّة الحلاوة مأخوذة عن مادّة ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذّة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوّة الغضبيّة أن يتكيّف النفس بكيفيّة غلبة أو كيفيّة شعور بأذى يحصل للمغضوب[c] عليه وللوهم[d] التكيّف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى

a) I O وأمّا
b) Après لا شك I O lit في
c) Lond في المغضوب عليه
d) Leyd وكمال الوهم au lieu de وللوهم.

هذا سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثّل فيه جليّة الحقّ الاوّل قدْر [٣] ما يمكنه ان ينال منه بهائه الذى يخصّه ثم يتمثّل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه مجرّدًا عن الشوب مبتداء فيه بعد الحقّ الاوّل بالجواهر العاليه ثم الروحانيه السماويه والاجرام السماويه ثم ما بعد ذلك تمثّلا لا يُمايز الذات، فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلىّ بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانىّ، والادراك العقلىّ خالص الى الكنه عن الشوب والحسّىّ شوب كلّه وعدد تفاصيل العقلىّ لا يكاد يتناهى والحسّيّه محصورة فى قلّة وان كثرت فبالأشدّ والأضعف ومعلوم أنّ نسبة اللذّة الى اللذه نسبة المدرَك الى المدرَك والادْراك الى الادْراك فنسبة اللذّة العقليّة الى الشهوانيه نسبة جليّة الحقّ الاوّل وما يتلوه الى نيل كيفيّة الحلاوة وكذلك [a] نسبة الادْراكَيْن، تنبيه الآن اذا كنتَ فى البدن وفى شواغله وعوائقه فلم تَشْتَقْ الى كمالك المناسب او لم تألم بحصول ضدّه فاعْلَمْ انّ ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نُبّهتَ عليه تنبيه وآعْلمْ انْ هذه الشواغل اللتى هى كما علمتَ من أنّها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن إنْ تمكّنت بعد المفارقة كنتَ [٤] بعدها كما كنت قبلها لكنّها تكون بآلام متمكّنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فأُدرِكَت من حيث هى منافية وذلك الألم المقابل مثل تلك اللذّة الموصوفة وهى ألم النار الروحانيّة فوق ألم النار الجسمانيه تنبيه ثم آعْلم أنّ ما كان من

---

a) Loyd om كذلك.

رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب عواش غريبة فسيزول ولا يدوم بها التعذّب تنبيه وأعلم انّ رذيلة النقصان انّما تتأذّى بها نفس شيّقة[a] الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه تفيده الاكتسابات، والبُلْهُ[b] بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عمّا أبلغ[c] به اليهم من الحقّ فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء.، تنبيه والعارفون المتنزّهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وأنفكّوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وإنتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذّة العليا وقد عرفتها.، تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كلّ وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمّل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهُمْ فى الأبدان من هذه اللذّة حظّا وافرا قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شىء.، تنبيه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم تغططها[d] مباشرة الأمور الأرضيّة الجاسية[e] اذا سمعت ذكرا روحانيّا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه[f] وأصابها

---

a) I. O. شيقة.

b) امّا اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والأبله فى اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلّة الاهتمام ويقال عيش ابله اى قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذّبون لأنهم غير عارفين بكمالاتهم عن مساعى اليها.

c) Lond. ألمع au lieu de أبلغ.

d) تغططه = لم تغلظها; Leyd. لم تنقصها au lieu de تغططها.

e) الجاسية = صلبت اى جسأت يده بالهمزة اى صلبت يقال جسأ يده الصلبة السديدة.

f) I. O. ajoute après سببه le mot أصلا.

وحد مبرّح[a] مع لذّة مفرّحة يفضى بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جُرّب هذا تجريبا شديدا وذلك من أفضل البواعث ومَنْ كان باعثه اياه لم يقنع الّا بتتمّة ذلك الاستبصار ومنْ كان باعثه طلبَ الحَمْدِ والمنافسة[b] أقنعه ما بلّغه الغرضَ فهذه حال لذّة العارفين تنبيه وأمّا البله فانّهم اذا تنزّهوا خلصوا من البدن الى السعادة تليق بهم ولعلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسمٍ يكون موضوعًا لتخيّلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسمًا سماويّا أو ما يشبهه ولعلّ ذلك يفضى بهم آخر الأمر الى الاسْتعداد للاتّصال المستعدّ الذى للعارفين.٠ وأمّا التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والّا لاقتضى كلّ مزاج نفسا تفيض اليه وقارنته النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتّصل كلّ فناء بكون ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجْسام عددَ ما يفارقها من النفوس ولا أن يكون عدّة نفوس مفارقة تستحقّ بدنًا واحدًا فتتّصل به أو تتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا وأسْتغنِ بما تجده فى مواضع أخر لنا.٠

إشارة أجلّ مبتهج[c] بشىء هو الأوّل بذاته لانّه أشدّ الأشياء إدراكا لأشدّ ه

---

a) مبرّح = جَهَده أى الامر به وبرح بشدّة اى مبرّحا ضربا ضربه يقال شديد.

b) المنافسة = الرغبة فى الشىء على وجه المباراة فى الكرم.

c) انّما ترك لفظة اللذّة واستعمل بدلها الابتهاج لأنّ اطلاقها على الواجب الأوّل وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الأوّل اجلّ مبتهج بشىء لانّ كماله هو الكمال الحقيقىّ لا غير وادراكه هو الادراك التامّ فقط وعلى القاعدة المذكورة تكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الاطلاق.

الاشياء كمالًا الذى هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشرّ ولا شاغل له عنه. والعشقُ الحقيقىُّ هو الأبتهاج بتصوّر حضرة ذات مّا والشوق [a] هو الحركة الى تتميم هذا الأبتهاج اذا كانت الصورة [b] متمثّلة من وجه كما يتمثّل فى الخيال غير متمثّلة من وجه كما يتّفق ان لا تكون متمثّلة فى الحسّ حتى يكون تمام التمثّل الحسّىّ للأمر الحسّىّ. وكلّ مشتاق فانّه قد نال شيء مّا وفاته شيء. وأمّا العشق فمعنى آخر والأوّل عاشق لذاته معشوق لذاته عُشِق من غيره أو لم يُعْشَق ولكنّه ليس لا يعشق من غيره [c] بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره. ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهُمْ الجواهر العقليّة القدسيّة وليس يُنْسَبُ الى الأوّل الحقّ ولا الى النائلين من خاصّ أوْليائه القدسيّين شوقٌ [d]. وبعد المرتبتين مرتبة العشّاق المشتاقين وهُمْ من حيث هم عشّاق قد نالوا نيلا مّا فهُمْ ملتذّون ومِنْ حيث هم [e] مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى مّا ولمّا كان الأذى من قبله [f] كان أذى لذيذا وقد كان [g] يحاكى مثل هذا الأذى

---

a) اشار الى الشوق وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصوّر ذلك إلّا اذا كان المعشوق حاضرًا من وجه غائبًا من وجه ثم أثبت العشق الحقيقىّ للاوّل تعّ لحصول معناه هناك فانّه الخير المطلق وادْراكه لذاته أتمّ الادراكات.

b) I. O. الصورة.

c) I. O. ajoute لذاته.

d) هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوّة.

e) I. O أنّهم.

f) من قبل المعشوق = من قبله.

g) Leyd. om. كان.

من الامور الحسّيّة محاكاةً بعيدةً جدّا حال أذى الحكّة والدغدغة ولربّما
خيّل ذلك شيئًا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة[a] فإنْ كانت تلك
الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقّت البهجة والنفوسُ البشريّةُ اذا
نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان أجلّ احوالها أن تكون عاشقةً
مشتاقةً لا تتخلص عن علاقة الشوق اللهمّ الّا فى الحيوة الأُخرى[b]، وتتلو
هذه النفوسَ نفوس بشريّة متردّدة بين جهتى الربوبيّة والسفالة على درجاتها[c]،
ثمّ تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة اللتى لا مفاصل لرقابها
المنكوسة[c]، تنبيه فاذا نظرتَ فى الامور وتأمّلتَها وجدت لكلّ شىء من الاشياء
الجسمانيّة كمالا يخصّه وعشقا إراديّا او طبيعيّا لذلك الكمال وشوقا إراديّا أو
طبيعيّا اليه اذا فارقه رحمةً من العناية الأُولى على النحو الّذى هو به عناية[d]،
فهذه جملة تجد فى العلوم المفصّلة لها تفصيلا[e]،

---

a) Leyd. après حركة ajoute مّا.

b) هذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفس الناطقة الملكيّة والكاملة من الانسانيّة ما دامت فى الأبدان،

c) هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسّطة والناقصة والسوء فى المرتبة الاخيرة هو سبب تأذّيها فى المعاد على ما مرّ،

d) Le comm.: لمّا فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرّر فى اثناء ذلك ثبوتُ العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها أراد أن ينبّه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانيّة،

e) للشيخ رسالة لطيفة فى العشق بيّن فيها سريانه فى جميع الكائنات،

النمط التاسع فى مقامات العارفين[a]

تنبيه انّ للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها[b] فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنّهم وهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها الى عالم القدس[c] ولهم أمور خفيّة فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها[d] ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصّها عليك فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسُرد عليك فيما تسمعه قصّةُ لسلامان وأبسال فاعلمْ أنّ سلامان مثل ضُرب لك وانّ أبسالا مثل ضُرب لدرجتك[e] فى العرفان إنْ كنت من اهله ثم حُلّ الرمز إن أطقت،

---

a) لمّا أشار فى النمط المتقدّم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصّة بها على مراتبها أراد أن يشير فى هذا النمط الى أحوال اهل الكمال من النوع الانسانىّ ويبيّن كيفيّة ترقّيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر الأمور العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح أنّ هذا الباب أجلّ ما فى هذا الكتاب فانّه رتّب فيه علوم الصوفيّة ترتيبا ما سبقه اليه مَنْ قبله ولا لحقه مَنْ بعده»

b) I. O. après بها ajoute وهم.

c) وان نفوسهم الكاملة وهم النح أنّ فكأنّهم قوله من والمراد خلعه الثوب ونضى الملتحفة الجلباب كانت فى ظهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنّها كأنّ قد كانت خلعت تلك الجلابيب وتجرّدت عن جميع الشوائب المادّيّة وخلصت الى عالم القدس،

d) أى لا يسكن اليه قلب من لا يعرفها ولا يُقرّ بها،

e) Sur l'allégorie portant le nom de *Salâmân et Absâl* v. notre explication en français et l'édition de «tis'a rasâil» neuf traités philos. d'Avicenne, impr. à Constantinople dans l'officine d'al Djewâib 1298 H., p. 112—124, où le commentaire de Naçîr ed-Dîn Thousî se trouve reproduit p. 119—124; nous en donnons ici le commencement: سُرِد الحديث اذا اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيّد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وأبسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة اى رهنته والبسل الحبس والمنع» قال الفاضل الشارح فى هذا

١ تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها يختصّ باسم الزاهد والمواظبُ على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يختصّ باسم العابد والمنصرِفُ بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحقّ فى سرّه يختصّ باسم العارف وقد يتركّب بعض هذا مع بعض» تنبيه الزهدُ عند غير العارف معاملة مّا كأنّه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزّه مّا عمّا يشغل سرّه عن الحقّ وتكبّر على كلّ شىء غير الحقّ» والعبادةُ عند غير العارف معاملة مّا كأنّه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب وعند العارف رياضة مّا لهممه ولقوى نفسه المتوهّمة والمتخيّلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحقّ فتصير مسالمة للسرّ الباطن حين ما يستجلى الحقّ لا تنازعه فيخلص السرّ الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرّة كلّما شاء السرّ اطّلع على نور الحقّ غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكلّيته منخرطا فى سلك القدس»

٢ اشارة» لمّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلّا بمشاركة

الموضع والذى ذكره الشيخ ههنا هو ليس من جنس الاحاجى التى تذكر فيها صفات يختصّ مجموعُها بشىء اختصاصًا بعيدًا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وأمثال ذلك ممّا يستحيل أن يستقلّ العقل بالوقوف عليه فاذًا تكليف الشيخ حلّه يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب»

لمّا ذكر فى الفصل المتقدّم انّ الزهد والعبادة انّما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر (a والثواب فى الآخرة أراد ان يشير الى اثبات الأجر والثواب المذكورين وأثبت النبوّة والشريعة وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لانّه متفرّع عليهما واثباتُ ذلك مبنىّ على قواعد»

آخر من بنى جنسه وبمعاوضة وبمعارضة تجريان بينهما يفرّغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرا أو كان ممّا يتعسّر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل[a] يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المُجازى والشارع ومع المعرفة سببٌ حافظٌ للمعرفة ففُرضت عليهم العبادة المذكِّرة[b] للمعبود وكرّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرّت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الأجر الجزيل فى الأخرى ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصّوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره فانظرْ الى الحكمة ثمّ الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثمّ أقمْ واستقمْ»[c] إشارة[d] العارف يريد

---

a) المعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة إلا اذا كانت لها قوانين كلّيّة وهى الشرع فاذنْ لا بدّ من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة وإنّما سمّى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه الخ٬

b) I. O. المذكورة.

c) فانْظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه ثمّ الى الرحمة وهى ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهى الابتهاج الحقيقيّ المضاف اليهما بلحْظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدهشك ثمّ أقم اى أقم الشرع واستقمْ أى فى التوجّه الى ذلك الجناب المقدّس٬

d) أشار فى هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فيقول لعارف الكمال الحقيقيّ حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصّة وهى محبّته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب القرب اليه والشيخ عبّر عن الأوّل بالارادة وعن الثانى بالتعبّد»

للحقّ الاوّل لا لشيء غيره ولا يُوثر شيأً على عرفانه وتعبُّده له فقط لانّه مستحق للعبادة ولانّها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وإنْ كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحقّ ليس الغايةَ بل الواسطة الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه.[a] اشارةٌ المستحلّ توسيطَ الحقّ مرحوم من وجهٍ فانّه لم يطعم لذّة البهجة به فيستعظمَها انّما معارفته مع اللذّات المخدجة[b] فهو حنونٌ اليها غافل عمّا وراءها وما مثلُه بالقياس الى العارفين الّا مثل الصبيان بالقياس الى المُحَنَّكين[c] فانّهم كما غفلوا عن طيّبات تحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرةُ على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من أهل الجِدّ اذا ازْوَرّوا[d] عنها عائفين لها عاكفين على غيرها. كذلك من غضّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ أعلق كفّيه بما يليه من اللذّات لذّات الزور فتركها فى دنياه عن كُرْهٍ وما تركها الّا ليستأجل أضعافها فى الآخرة وانّما يعبد الله ويطيعه ليُخَوِّله[e] فى الآخرة شبعةً منها فيبعث الى

---

a) الغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوّز ان يجعل الحقّ واسطة فى تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهّد فى الدنيا ويعبد الحق رغبةً فى الثواب أو رهبةً من العقاب ووجه العذر بيانُ نقصه فى ذاته.

b) المُخْدج الناقص يقال أخْدجَتْ الناقة بولدها اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مُخْدَج والحنون المشتاق.

c) حنّكته السنّ وأحنكته اى أحكمته التجارب وهو محنّك او محْنك.

d) ازْوَرّ عنه اى عدل عنه وعاف الطعام والشراب اى كرهه ولم يتناوله وعكف على الشيء اى اقبل عليه مواظبًا.

e) خوّله الله الشيء اى ملّكه اياه.

مطعم شهىّ ومشرب هنىّ ومنكح بهىّ اذا بُعثر عنه فلا مطمح لبصره[a] فى أولاه وآخرته إلّا الى لذات قبقبه وذبذبه[b]. والمستبصر بهداية القدس فى شجون[c] الايثار قد عرف اللذّة الحقّ وولّى وجهه سمتها مترحّما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضدّه وإنْ كان ما يتوخّاه بكدّه مبذولا له بحسب وعده.

٣ اشارة أوّل درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم الارادة وهو ما يعترى[d] المستبصر باليقين البرهانىّ أو الساكن النفس الى العقد الايمانىّ من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى[e] فيتحرّك سرّه الى القدس لينال من روح الاتّصال[f] فما دامت درجته هذه فهو مريد.

اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجّهة الى ثلثة أغراض الأوّل تنحية ما دون الحقّ من مستنّ الايثار[g] والثانى تطويع النفس الامّارة للنفس المطمئنّة لتنجذب قوى التخيّل والوهم الى التوهّمات المناسبة للامور[h]

---

a) بُعثر عنه أى كشف عنه وطمح بصره الى الشىء اذا ارتفع.

b) القبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبىّ صلعم مَن وُقى شرّ لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وُقى واللقلق اللسان.

c) الشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكدّ الشدّة فى العمل وطلب الكسب.

d) اعتراه اى غشيه.

e) اعتلاق العروة الاعتصام بها، واعلم انّ الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر أحوالهم المرتّبة فى سلوكهم طريق الحقّ من بدوّ حركاتهم الى نهايتها التى هى الوصول الى الله تع ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى أحد عشر فصلا متوالية أوّلها هذا الفصل.

f) Lond. الروح الاتّصال.

g) مستنّ الايثار أى طريقته.

h) I. O. للامر.

القدسيّة متصرفةً عن التوهّمات المناسبة للأمر السفليّ، والثالث تلطيف السرّ للتنبّه[a]، والأوّل يعين عليه الزهد الحقيقيّ، والثاني يعين عليه عدّة أشياء العبادة المشفوعة[b] بالفكرة ثمّ الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحّن فيها من الكلام موقع القبول من الأوهام ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكيّ بعبارة بليغة ونغمة رخيمة[c] وسمت رشيد، وأمّا الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل[d] المعشوق لا[e] سلطان الشهوة[f]، اشارة ثمّ انّه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدّا مّا عنّت له خلسات[g] من اطّلاع نور الحقّ عليه لذيذة كأنّها بروق تومض اليه ثمّ تخمد عنه وهى المسمّاة عندهم أوقاتا وكلّ وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه

---

a) I. O. للتنبيه.

b) المشفوعة اى المقرونة،

c) كلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى ليّنه،

d) الشمال بالكسر الخُلُق وجمعه شمائل، والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة،

e) Lond. ليس.

f) Le comment. remarque à la fin de son explication: واليه اشار من قال مَن عشق وعفّ وكتم ومات مات شهيدا،

g) عنّ الشىء أى اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وأومض اى لمع لمعانا خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم، والشيخ أشار فى هذا الفصل الى أوّل درجات الوجدان والاتّصال وهو انّما يحصل بعد حصول شىء من الاستعدادات المكتسبة بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعدادات وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبىّ عم لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل، والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لأنّ الأوّل حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته،

ثمّ انّه لتكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعن فى الارتياض٭ اشارة ثمّ انّه ليتوغّل[a] فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلّما لمح شيًا عاج عنه[b] الى جناب القدس يتذكّر من أمره أمرا فغشيه غاشٍ فيكاد يرى الحقّ فى كلّ شىء اشارة ولعلّه الى هذا الحدّ يستعلى[c] عليه غواشيه فيزول هو عن سكينته وينتبه جليسه لاستيفازه[d] عن قراره فاذا طالت الرياضة لا يستفزّه غاشية وهُدى للتلبيس[e] فيه اشارة ثمّ انّه لتبلغ الرياضة به مبلغًا ينقلب له وقته سكينة[f] فيصير المخطوف[g] مألوفا والوميض شهابا[h] بيّنًا ويحصل له معارفة مستقرّة كأنّها صحبة مستمرّة ويستمتع فيها ببهجته واذا انقلب عنها انقلب حيرانا[i] آسفا اشارة ولعلّه الى هذا الحدّ يظهر عليه ما به فاذا تغلغل[k] فى هذه المعارفة قلّ ظهوره

a) اوغل اى سار سريعًا وامعن فيه وتوغّل فى الأرض اى سار فيها وأبعد ويوجد فى النسخ بالوجهين اعنى ليوغل وليتوغّل٭

b) لمحه اى أبصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى الم به والمعنى انّ الاتّصال بجناب القدس اذا صار ملكةً فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى كان معدًّا لحصوله من قبل٭

c) علا واستعلى بمعنى،

d) السكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئنّ٭

e) استفزّه الخوف وما يشبهه اى استخفّه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب٭

f) فى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وقد فلان على الأمر اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الأولى أظهر،

g) الخطف الاستلاب،

h) الشهب شعلة نار ساطعة وشهابا بيّنا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرّة اى مع الحقّ٭

i) Lond. حُسْرانا.

k) تغلغل الماء فى الشجر أى تخلّلها وتغلغل أى سار والمعنى انّه قبل هذا المقام كان بحيث

عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما" اشارة ولعلّه الى هذا الحدّ انّما تتيسّر[a] له هذه المعارفة أحيانًا ثمّ يتدرّج الى ان يكون له متى شاء اشارة ثمّ انّه ليتقدّم هذه الرتبة فلا يتوقّف أمره الى مشيته بل كلّما لاحظ شيئًا لاحظ غيره وإنْ لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحقّ مستقرّ فيحتفّ حوله الغافلون[b]. اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سرّه مرآة مجلوّة محاذى بها شطر الحقّ ودرّت عليه اللذّات العُلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ وكان له نظر الى الحقّ ونظر الى نفسه وكان بعْد متردّدا[c].

اشارة ثم انّه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإنْ لحظ

يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب الاسفُ حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يعلّ ظهور ذلك عليه فيراه جليسُه حال الاتّصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره"

a) في بعض النسخ انّما تيسّى له اى يتفتح وتتسهّل عليه يقال سنّاه اى فتحه وسهّله، Lond. تتسنّى.

b) يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرّج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج مال وانعطف فالتعريج ههنا إمّا مبالغة فى الارتقاء وإمّا بمعنى الميل والانعطاف وحفّ واحتفّ حوله اى أطاف به واستدار حوله"

c) يقال درّ اللبن وغيره اى انصبّ وفاض ومعناه انّ العارف اذا تمّت رياضته واستغنى عنها الى وصوله الى مطلوبه الذى هو اتّصاله بالحقّ دائما صار سرّه الخالى عمّا سوى الحقّ كمرآة مجلوّة بالرياضة محاذى بها شطر الحقّ بالارادة فيتمثّل فيه أثر الحقّ ففاضت عليه اللذّات الحقيقيّة وابتهج بنفسه لما لها من أثر الحقّ فكان له نظران نظر الى الحقّ المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحقّ وكان بعد فى مقام التردّد بين الجانبين"

نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحقّ الوصول a» تنبيه الالتفات الى ما تنزّه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجّح بزينة الذات من حيث هى الذات وإن كانت بالحقّ تيه والاقبال بالكلّيّة على الحقّ خلاص b» تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثمّ وقوف c» تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال

---

a) هذه آخرة درجات السلوك الى الحقّ وفى درجة الوصول التامّ ويليها درجة السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردّد المذكور فى الفصل السابق ويعنى الغيبة عن النفس والوصول الى الحقّ « واعلم أنّ الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك قال فإنْ لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه انّ اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه إلّا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانّه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى منتقشة بالحقّ متزيّنة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وإن كان بسبب الحقّ إعجاب بالنفس وتوجّه الى النفس فالذى هو تارة متوجّه الى النفس وتارة متوجّه الى الحقّ ولذلك حكم عليه بالتردّد أمّا ههنا فهو متوجّه بالكلّيّة الى الحقّ ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقىّ »

b) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول أراد ان ينبّه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذى هو تنزّه مّا عمّا يشغل عن الحقّ وذكر انّه ايضا شاغل، ثمّ عقّب بالعبادة التى هى تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة لتتقوّى المتمثّلة على افعالها الخاصّة وذكر انّه ايضا عجز» ثمّ عقّبه بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول وذكر انّ الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وإنْ كان ذلك الحاصل هو الحقّ نفسه تيه وحيرة فانّه يقتضى تردّدا من جانب الى جانب فقال والتبجّح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كانت بالحقّ تيه، ثم ذكر انّ الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى آخر المراتب فقال والاقبال بالكلّيّة على الحقّ خلاص وهناك طور ايضا معنى قوله والمخلصون على خطر عظيم »

c) التفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجّح لأحدهما على الآخر والنفض تحريك شىء

بالثانى ومن وجد العرفان كانّه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجّة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانّها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومَنْ أحبّ ان يتعرّفها فليتدرّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للأثر a.

• تنبيه العارف هشّ بشّ بسّام يتجلّ الصغير من تواضعه مثل ما يتجلّ الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه وكيف لا يهشّ وهو فرحان بالحق وبكلّ شيء فانّه يرى فيه الحق وكيف لا يُسوّى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شُغلوا بالباطل b" تنبيه العارف له أحوال

لتنفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخليه وانقطاع شيء عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مُبالاة» فالعرفان مبتدئ من تعريف بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرّد عمّا سوى الحق والاتّصال به ثم ترك لتوخّي الكمال لأجل ذاته ثم رفض لذاته بالكليّة فهذه درجات التزكية وأمّا التخْلية فهي التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل».

a) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهى لا محالة غير المعروف فمَنْ كان غرَضُه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين لأنّه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبجّح بزينة ذاته وإنْ كان بالحق»، أمّا مَنْ عرف الحقّ وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذى هو حالةٌ لذاته فهو قد وجد العرفان كأنّه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجّة الوصول أى معظمه وهنالك درجات هى درجات التخْليّة بالامور الوجوديّة التى هى النعوت الالاهيّة وهى ليست أقلّ من درجات ما قبله اعنى درجات التزكيّة من الامور الخلقية التى تعود الى الأوصف العدميّة».

b) لمّا فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان أخلاقهم وأحوالهم» يقال رجل هشّ بشّ اى

لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسرّه الى الحقّ اذا تلج حجابٌ من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول فامّا عند الوصول فامّا شغلٌ بالحق عن كلّ شيء وامّا سعةٌ للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته[a]» تنبيه العارف لا يعنيه التجسّس والتحسّس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانّه مستبصر بسرّ الله في القدر فاذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعُنف مُعيّر واذا جسم المعروف فربّما غار عليه من غير أهله[b]» تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت وجوادٌ وكيف لا وهو بمعزل عن محبّة الباطل وصفّاحٌ

طلق الوجه طيّب وبسّام اى كثير التبسّم والتبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى أشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سوا ووزنه فعاقلة وما يشبهها وليست على قياس»

a) الهمس الصوت الخفيّ وحفيف الفرس دويّ جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه أيضا شغله» وأزعجه فانزعج أى أقلعه من مكانه فانقلع ولاح اى قُدّر وفي رواية باح اى ظهر يقال باح بسرّه اى أظهره والمعنى أنّ تلك الاحوال تكون في اوقات توجّهه بسرّه الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول او قُدّر له حجابٌ امّا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يُزيل استعداده للوصول أو من جهة حركة سرّه كما ان يتمائل في فكره فيعرض الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتمّ بسبب احد المانعين وصوله بالحق»

b) لا يعنيه اى لا يهمّه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاتَه ما يعنيه التجسّس التفحّص وتحسّستَ من الشيء اى تخبّرتَ خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه عيّره اى نسبه الى العار جسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرةً أى اذا عظم المعروف ربّما يستره غيرةً عليه من غير أهله» والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربّما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن»

وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها زلّة بشر ونسّاء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحقّ ٭ تنبيه العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى الغير[a] فربّما أستوى عند العارف القشف والترف بل ربّما آثر القشف وكذلك ربّما استوى عنده التفل والعطر بل ربّما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحقّ وربّما أصغى الى الزينة وأحبّ من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبته الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شىء لأنّه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين ٭ تنبيه العارف ربّما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كلّ شىء وهو فى حكم من لا يكلّف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف[b] ٭ اشارة جلّ جناب

---

a) I. O. يختلفون .... au lieu de بحسب ما يختلف.

القشف يقال قشف الرجل اذا لوّحته الشمس او الفقر فتغيّر وأصابه قشف والمتقشّف الذى يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع » وأترفته النعمة اى أطغته » وهو تفل بيّن التفل اى غير متطيّب وأصغى اليه اى مال وعقيلة كلّ شىء أكرمه وعقيلة البحر الدرّة » الخداج النقصان والسقط ردىّ المتاع ارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجىء وذهاب والبهاء الحُسْن المزية الفضيلة » حظوة بالضم والكسر قربى ومنزلة عكف عليه أى اقبل عليه مواظبًا وفى قوله لأنّه مزية حظوة .... واقرب الى ان اشارة وجهان من السبب لميل العارف اليها أحدهما فضل العناية به والثانى مناسبته للامر القدسىّ ٭

b) اجترح اى كسب والمراد انّ العارف ربّما ذهل فى حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كلّ ما فى هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعيّة فهو لا يصير بذلك متأثّما

الحقّ عن ان يكون شريعة لكلّ وارد او يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتّهم نفسه لعلّها لا تناسبه وكلّ ميسّر لما خلق له».

لأنّه في حكم مَنْ لا يكلّف لأنّ التكليف لا يتعلّق الّا بمَنْ يعقل التكليف في نفسه تعقّله لذلك او بمَنْ يتأثّم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلّفين».

الشريعة مورد الشاربة اشمأزّ عنه اى تقبّض تقبّض المذعور والمراد ذكرُ قلّة عدد الواصلين الى (ه الحق والاشارة الى انّ سبب انكار الجمهور للفنّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فانّ الناس اعداء ما جهلوا والى انّ هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض بل انّما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة».

النمط العاشر في اسرار الايات[a]

١ اشارة اذا بلغك أنّ عارفا أمسك عن القوت المرزوق مدّة غير معتادة فأسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة[b] " تنبيه تذكّر انّ القوى الطبيعيّة التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديّة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عُشر مدّته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة " تنبيه أليس قد بان لك انّ الهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنيّة كما قد يصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعرَ الخوف من سقوط الشهوة وفسادُ الهضم والعجزُ عن أفعال طبيعيّة كانت مواتية[c] " اشارة اذا راضت النفسُ المطمئنّة قوى البدن انجذبَتْ خلف النفس

---

a) يريد ان يبيّن في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكّن من الافعال الشاقّة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال»

b) يقال ما رزئته رزءا اى ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزيّة والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فأسجح ويقال اذا سألت فأسجحْ اى سهّلْ ألفاظك وارفقْ»

c) نبّه في هذا الفصل على الامساك عن القوت اللاتي عن العوارض النفسانية واشار بقوله أليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وذلك انّ كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه أوّلا»

فى مهمّاتها التى تنزعج اليها احتيج اليها أو لم يحتج فاذا اشتدّ الجذب اشتدّ الانجذاب فاشتدّ الاشتغال عن الجهة المولّى عنها فوقفت الافعال الطبيعيّة المنسوبة الى قوى النفس النباتيّة فلم يقع من التحلّل إلّا دون ما يقع فى حالة المرض * وكيف لا والمرض الحارّ لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرّف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضادّ مسقطٌ للقوّة لا وجود له فى حالة الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادّة وزيادة أمرَيْن فقدانُ تحليل مثل سوء المزاج الحارّ وفقدانُ المرض المضادّ للقوّة وله مُعيّن ثالث هو السكون البدنىّ من حركات البدن وذلك نعم المعيّن فالعارف أولى بانحفاظ قوّته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضادّ لمذهب الطبيعة *.

[اشارة[b] اذا بلغك انّ عارفا أطاق بقوّته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقّه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبار مذاهب الطبيعة[c]* تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله حدّ من المُنّة محصور المنتهى فيما يتصرّف فيه ويحرّكه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحطّ قوّتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عُشرِ ما كان مسترسلا فيه

---

a) السبب فى كون العرفان مقتضيًا للامساك عن القوت هو توجّهُ النفس بالكلّية الى العالم القدسىّ المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها أفاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلّق بها *.

b) Le morceau renfermé entre parenthèses ne se trouve que dans le manuscrit de I. O. et dans celui de Leyde, contenant le commentaire de Nacîr ed-Dîn Thousî

c) هذه حاشية اخرى للعارف قد ادّعى إمكانها فى هذا الفصل وسيجىء بيانه فى فصل بعده *

كما يعرض له عند خوف أو حزن" أو تعرض للنفس هيئة مّا فيتضاعف منتهى منّته حتى يستقلّ به بكنه قوّته كما يعرض له عند الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة كما يعنّ عند الفرح فأوْلت القوى التي تعرض له سلاطة أو عشيَتْه عزّة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حميّةً وكلّ ذلك أعظم وأجسم ممّا يكون عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحقّ ومبدأ القوى وأصل الرحمة[a]...]

٢ اشارة في علم الغيب اذا بلغك أنّ عارفا حدّث عن غيب فأصاب متقدّما ببشرى او نذير فصدّق ولا يتعسّرنّ عليك الايمانُ به فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة[b]" اشارة التجربةُ والقياس متطابقان على أنّ للنفس الانسانيّة ان تنال من الغيب نيلًا مّا في حالة المنام فلا مانعَ عن ان يقع مثل[c] ذلك النيل في حالة اليقظة إلّا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه إمْكان" أمّا

---

a) فأوْلت والارتياح النشاط الهزّة اعترض عنّ السكر والانتشاء الانبعاث الاسترسال القوّة المُنّة اى أعطت بقال أوْلتُه معروفا السلاطة القهر» والمعنى لمّا كان فرحُ العارف ببهجة الحقّ أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت للحالة التى تعرض له وتحرّكه اهتزازا بالتحف أو حميّة الهيّة اشدّ ممّا تكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمرًا ممكنًا ومن ذلك يتبيّن معنى الكلام المنسوب الى علىّ بن أبى طالب عمّ والله ما قلعْتُ باب خيبر بقوّة جسدانيّة لاكن قلعْتُها بقوّة ربّانيّة»

b) هذه خاصّة أخرى أشرف من المذكورين اتبعها فى هذا الفصل وسيبيّنها فى بضعة عشر فصلا بعده،

c) I. O بمثل ذلك au lieu de مثل

التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس الّا وقد جرّب من ذلك في نفسه تجاربَ ألهمته التصْديق به اللهمّ الّا ان يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قُوى التخيّل والذكر وامّا القياس فاستبصرْ فيه من تنبيهات[a].

تنبيه وقد علمْتَ فيما سلف انّ الجزئيّات منقوشة في العالم العقليّ نقشًا على وجه كلّيّ، ثمّ قد تنبّهْتَ لأنّ الاجرام السماويّة لها نفوس ذوات إدراكات جزئيّة وإرادات جزئيّة تصدر عن رأي جزئيّ ولا مانع لها عن تصوّر اللوازم الجزئيّة لحركاتها الجزئيّة من الكائنات عنها في العالم العنصريّ، ثمّ إنْ كان ما يُلوِّحُه ضربٌ من النظر مستورًا الّا على الراسخين في الحكمة المتعالية أنّ لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادّها بل لها معها علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا وأنّها تنال بتلك العلاقة كمالًا مّا حقًّا صار للأجسام السماويّة زيادة معنى في ذلك لتظاهُر رأيٍ جزئيّ وآخر كلّيّ ويجتمع لك ممّا نبّهنا عليه انّ للجزئيّات في العالم العقليّ نقشًا على هيئة كلّيّة وفي العالم النفسانيّ نقشًا على هيئة جزئيّة شاعرة بالوقت والنقشانِ معًا[b].

---

a) يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر انّ الانسان قد يطّلع على الغيب حالة النوم فاطّلاعُه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع الّا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالْحسوسات»

b) القياس الدالّ على امكان اطّلاع الانسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنيّ على مقدّمتيْن احْديهما ان صور الجزئيّات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها، والثانيةْ انّ للنفس الانسانيّة أنْ ترتسم ممّا هو مرتسم فيها فقوله وقد علمت ... على وجه كلّيّ اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلّيّ في العقول وقوله ثمّ قد تنبهت ... في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت

اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولأزيدنك استبصاراً. تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمال العقل اليه فانبتّ دون حركته الفكرية التى

من وجود نفوس سماوية غير منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التى هى معلولات للحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شىء والجزئيات الحسية مرتسمة فى شىء أخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين، ثم انه أشار بقوله ثم أن كان ما يلوحه ... لتظاهر رأى جزئى واخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معًا للافلاك فانه قول بارتسامها معًا فى شىء واحد، لفظة كان فى قوله ثم أن كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى تلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذات نفوس ناطقة يكون أتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والاخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى، ولفظة مستور يورد فى بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى هى ضمير المفعول فى قوله ما يلوحه وهو الصحيح وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ... نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه، وفى بعض النسخ أو النقشان معا وهو أظهر اى فى العالم النفسانى اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول او النقشان معا بحسب الرأى الثانى،

(a ان ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول،

يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شىء أخر وهو انّ النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القويّة فتخلّى عن افعالها التى لها بالاستعداد» واذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها خارت الحواسّ الظاهرة ايضا ولم يتأدّ عنها الى النفس ما يعتدّ به[a]. تنبيه الحسّ المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكّن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربّما زال الناقش الحسّى عن الحسّ وبقيت صورته هنيهةً فى الحسّ المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهّم وليُحضر ذكرك ما قيل لك فى أمر القطر النازل خطًّا مستقيمًا وفى انتقاش النقطة الجوّالة محيط دائرة فاذا تمثّلتْ الصورة فى لوح الحسّ المشترك صارت مشاهدةً سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقاءها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إنْ أمكن[b].

اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورًا محسوسةً ظاهرةً حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن أو

(a قوله واذا استجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظاهر أمال العقل اليه أى جعل الانجذابُ الفكرَ الذى هو آلةُ العقل فى حركته العقليّة ميلا للعقل نحو الظاهر منثنًا منقطعًا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ أمال العقل اليه اى أمال لذلك الانجذابُ العقلَ اليه وفى بعض النسخ أضلّ العقل آلته اى اضلّه فى سلوكه سبيله لحركته» خارت الحواسّ الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحرّ والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيّرت فى أمرها»

(b أمّا الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدلّ على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل على وجوده»

سبب مؤثر فى سبب باطن[a] وللحسّ المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيّل والتوهّم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيّل والتوهّم من لوح الحسّ المشترك وقريبًا ممّا يجرى بين المرايا المتقابلة". تنبيه ثم انّ الصارف عن هذا الانتقاش شاعلان حسّىّ خارج يشغل لوح الحسّ المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانّه يبزّه عن الخيال بزًّا ويغصبه منه غصبًا" وعقلىّ باطن أو وهمىّ باطن يضبط التخيّل عن الاعتمال متصرّفا فيه بما يعنيه فيشغل بالاذعان له عن التسلّط على الحسّ المشترك فلا يتمكّن من النقش فيه لأنّ حركته ضعيفة لأنّها تابعة لا متنوعة واذا سكن أحد الشاغلين بقى شاغل واحد وربّما عجز عن الضبط فيتسلّط التخيّل على الحسّ المشترك فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة[b]".

---

a) من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن بمعنى القوّة المتخيّلة المتصرّفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثّر فى سبب باطن بمعنى النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيّلة القابلة لتدبيرها الى الحسّ المشترك على ما سيأتى»

b) ارتسام الصور فى الحسّ المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولمّا لم يكن ذلك دائما عُلم أنّ هناك مانعا فنبّه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انّه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسّى فانّه يشغل الحسّ المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجيّة عن قبول الصور من السبب الباطنىّ فكانّه يبزّه عن المتخيّلة بزا اى يسلبه منه سلبا ويغصبه غصبا، والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات فانّهما اذا اخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة أجبَرا التفكّر والتخيّل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرّف فى الحسّ المشترك فيما يضبطان التفكّر والتخيّل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرّفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة».

اشارة النوم شاغل للحسّ الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس فى الأصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للحرارة عن الحركات الأخر انجذابا قد دللنا عليه فانّها انْ استبدّت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا مّا على ما نبّهت عليه فيكون من الصواب الطبيعىّ ان يكون للنفس انجذاب مّا الى مُظاهرة الطبيعة شاغلْ على انّ النوم أشبه بالمرض منه بالصحّة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيّلة الباطنة قويّة السلطان ووجدتْ الحسّ المشترك معطّلا فلوّحت فيه النقوش المتخيّلة مشاهدةً فيرى فى المنام أحوالا فى حكم المشاهدة[a]. اشارة واذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كلّ الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر انّ يلوّح الصور المتخيّلة فى لوح الحسّ المشترك لفتور أحد الضابطين. تنبيه كلّما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المحاذيات أقلّ وكان ضبطها للجانبين أشدّ وكلّما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلّما كانت النفس أقوى قوة كان اشْتغالها بالشواغل أقلّ وكان يفضل منها للجانب الاخر

---

a) يريد أن يذكّر الاحوال اللتى يسكن فيها احد الشاغلَيْن المذكورَيْن أو كلاهما وبدأ بالنوم فانّ سكون الحسّ الظاهر الذى هو احد الشاغلين ظاهرة» وسكون الشاغل الثانى ايضا يكون اكثريّا وذلك لانّ الطبيعة فى حال النوم تشتغل فى اكثر الاحوال بالتصرّف فى الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فاذًا الشاغلان فى النوم ساكنان وتبقى المتخيّلة قويّة السلطان والحسّ المشترك غير ممنوع عن القبول فلوّحت الصور مشاهدة ولهذا قلّما يخلو النوم عن رؤيا»

فضلة أكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى قويا فيها ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادّات الرياضة وتصرّفها فى مناسباتها أقوى a" تنبيه واذا قلّت الشواغل الحسّية وبقيت شواغل اقلّ لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تتخلّص عن شغل التخيّل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيّل وانتقش فى الحسّ المشترك وهذا فى حال النوم أو فى حال مرض مّا يشغل الحسّ ويوهن التخيّل فانّ التخيّل قد يوهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون مّا وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الأعلى بسهولة فاذا طرئ على النفس نقش انزعج التخيّل اليه وتلقّاه ايضا وذلك امّا لتنبّه من هذا الطارئ وحركة هذا التخيّل بعد استراحته أو وهنه فانّه سريع الحركة الى مثل هذا التنبّه وامّا لاستخدام النفس النطقيّة له طبعا فانّه معاونٌ للنفس عند أمثال هذه السوانح فاذا قبّله التخيّل حالة تزحزح الشواغل عنه انتقش فى لوح الحسّ المشترك b" اشارة واذا كانت النفس قويّة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة

---

a) لمّا فرغ من اثبات ارتسام الصور فى الحسّ المشترك من السبب الباطنىّ أراد ان يتقبّل الى بيان كيفيّة ارتسامها من السبب المؤثّر فى السبب الباطنىّ فقدّم لذلك مقدّمة مشتملة على ذكر خاصّية للنفس وهى انّها كلّما كانت النفس اقوى الخ وفى بعض النسخ كان انفعالها من المحاكيات أقلّ وهذه النسخة أقرب الى الصواب وكانّ الأولى المحاكيات تصحيفٌ فمعناه انّ النفس كلّما كانت أقوى كان انفعالها عن المحاكيات المختلفة المذكورة فيما مرّ كالشهوة والغضب والحواسّ الظاهرة والباطنة أقلّ وكان ضبطها للجانبين أشدّ وكلما كانت أضعف كان بالعكس وكذلك اذا كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقلّ وكان يفضل عنها لذلك الفعل فضلة أكثر"

b) فلتات اى فرص تجدها النفس فجاءة وساح اى جرى والتزحزح التباعد والمعنى أنّ الشواغل

لم يبعد ان تقع لها هذه التخلّص والانتهاز فى حال اليقظة فربّما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربّما آستولى الاثر فأشرق فى الخيال إشراقًا واضحًا واعتصب الخيالَ لوح الحسّ المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيّما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهّم فى المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهَدًا منظورًا[a] أو هُتافا او غير ذلك وربّما تمكّن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصّل النظم وربّما كان فى أجلّ أحوال الزينة. تنبيه انّ القوّة المتخيّلة جُبلت محاكيةً لكلّ ما يليها من هيئة إدراكيّة أو هيئة مزاجيّة سريعةَ التنقّل من الشىء الى شبهه أو الى ضدّه وبالجملة الى ما هو منه بسببٍ وللتخصيص أسبابٌ جزئيّةٌ لا محالة وإنْ لم نحصّلها نحن بأعيانها ولو لم تكن هذه القوّة على هذه الجبلّة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجًا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها

الحسّيّة اذا قلّت أمكن ان تجد النفس فرصةَ اتّصال بالعالم القدسىّ تخلص فيها عن اشتغال الخيال فيرتسم فيها شىء من الغيب على وجه كلّىّ ويتأدّى أثره الى التخيّل فيصوّر التخيّل فى الحسّ المشترك صورة جزئيّة مناسبة لذلك المرتسم العقلىّ»

a) l. O. مبصرا au lieu de منظورا.

مثال الأثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبىّ عم إنّ روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الأثر والإشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحسّ المشترك ما يحكى عن الأنبياء عم من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانّما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهّمهم الفاسد وتخيّلهم المنحرف الضعيف ويفعله فى الأولياء والأخيار نفوسهم القدسيّة الشريفة القويّة فهذا أولى وأحقّ بالوجود من ذلك» وهذا الارتسام يكون مختلفًا فى الضعف والشدّة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حسب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثل موفور الهيئة واستماع كلام محصّل النظم ومنه ما يكون فى أجلّ أحوال الزينة وهو ما يعبّر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه غير واسطة»

بوجه وفى تذكّر أمور منسيّة وفى مصالح أخرى» فهذه القوة يزعجها كلّ سانح
الى هذا الانتقال أو تُضْبَط وهذا الضبط إمّا لقوّة من معارضة النفس اوْ لشدّة
جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديدَ الوضوح متمكّنَ التمثّل
وذلك صارفٌ عن التلدّد والتردّد ضابطٌ للخيال فى موقف مّا يلوح فيه بقوّة
وكما يفعل الحسّ ايضا ذلكa.'. اشارة فالأثر الروحانىّ السانح للنفس فى حالتى
النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرّك الخيالَ والذكرَ ولا يبقى له أثر فيهما،
وقد يكون أقوى من ذلك فيحرّك الخيالَ إلّا انّ الخيال يمعن فى الانتقال
ويخلّى عن الصريح فلا يضبطه الذكرُ وإنّما ينضبطُ الذكْرُ انتقالات التخيّل
ومحاكياته» وقد يكون قويّا جدّا وتكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش
فترتسم الصورة فى الخيال ارْتساما جليّا، وقد تكون النفس لها معيّنة فترتسم
فى الذكر ارتساما لا يتشوّش بالانتقالات ولبس إنّما يعرض لك ذلك فى هذه
الآثار فقط بل وفيما تُباشره من افكارك يقظانَ فربّما انضبط فكرك فى ذكرك
وربّما نُقلت عنه الى أشياء متخيّلة تُنسيك مُهمّك فتحتاج الى ان تُجدّد
بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه
وكذلك الى آخر فربّما اقتنص ما أصلّه من مهمّه الاوّل وربّما انْقطع عنه وانّما

(a محاكاة المتخيّلة للهيئة الادراكيّة كمحاكاتها للخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها للشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجيّة كمحاكاتها غلبة الصفراء وغلبة السوداء بالوان السود» او تضْبَطَ اى الّا ان تضبط،، والغرضُ من ايراد هذا الفصل تمهيدُ مقدّمة لبيان العلّة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور المدسيّة حالة النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى.»

يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل a، تذنيب فما كان من الأثر الذى فيه الكلام مضبوطًا فى الذكر فى حال يقظة أو نوم ضبطًا مستقرًا كان إلهامًا او وحيًا صُراحًا او حلمًا لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احْتاج الى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحىُ الى تأويل والحلمُ الى تعبير b، إشارة إنه قد يستعين بعض الطبائع بافعال تَعْرِض منها للحسّ حيرة وللخيال وقفة فتستعدّ القوّة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وُجّه الوهم الى عرض بعينه فيتخصّص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك أنهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شدّ حثيث جدًا لا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثمّ ينطق بما يُخيّل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطًا حتى يبنوا عليه تدبيرًا" ومثل ما يشغل بعض مَنْ يُستنطق فى هذا المعنى بتأمّل

---

a) للآثار الروحانيّة السانحة للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدّتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة « ضعيفٌ لا يبقى له أثر يتذكّره » ومتوسّط ينتقل عنه التخيّل ويمكن ان يرجع اليه وقوىّ تكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش اى ثابتة شديدة القلب وتكون معيّنة لها فتحفظه ولا يزول عنها » ثمّ ذكر انّ هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التجديد والى ما لا يمكن ذلك ،

b) لانّ الصراح الخالص وانّما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لانّ الانتقال التخيّلىّ لا يفتقر الى تناسب حقيقىّ انّما يكفى فيه تناسب ظنّىّ او وهمىّ ولذلك يختلف بالقياس الى كلّ شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتَيْن وبحسب عادتَيْن » وباقى الفصل ظاهر وبه قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدّمين وتمّ الكلام فى هذا المطلوب ،

شیء شفّاف مُرْعِش للبصر برجرجته أو مُدْهِش ايّاه بشفيفه، ومثل ما يشغل بتأمّل لطخ من سواد برّاق أو بأشياء تترقرق او بأشياء تمور فانّ جميع ذلك ممّا يُشغل الحسّ بضرب من التحيّر وممّا يحرّك الخيال تحريكا محيّرا كانّه اجْبارٌ لا طبعٌ وفي حيرتها اقْتبالُ فرصة الخُلسة المذكورة وأكثر ما يوتّر هذا فيمن هو بطباعه الى الدهش أقربُ وبقبول الاحاديث المختلطة أحذرُ كالبله من الصبيان، ورُبّما أعان على ذلك الإسهابُ في الكلام المختلط والايهامُ لمسيس الجنّ وكلّ ما فيه تحبيب وتدهيش» واذا اشتدّ توكّل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتّصال فتارةً يكون لمحانُ الغيب ضربًا من ظنّ قويّ وتارةً يكون شبيها بخطاب من جنّيّ أو هُتاف من غائب وتارة يكون مع تراءٍ شیء للبصر مُكافحةً حتى يشاهد صورة الغيب مُشاهدةً[a]،

[a]) يوتّر اى يُرْوى والشدّ الحثيث العدْو المسرع ولهث الكلب اذا أخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا أعيى والرعش الرعدة وأرعشه اى أرعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحيّر وأدْهشه أى حيّره وترقرق اى تلألأ ولمع وتمور مورا اى تموج موجا واقتبال الفرصة اى اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المسّ يقال للذى به مسّ من جنون ممسوس والتوكّل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه» وامّا الأشياء التى ذكرها ممّا يُشغل بتأمّله من يُسْتنطق فى تقدّمه معرفةً فالشیء الشفّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلّور المضلّع اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة العوبة المستقيمة» والمدهش للبصر شفيفهُ يكون كالبلّور الصافى المستدير» وأمّا اللطخ من سوادٍ برّاق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبّث بالقِدْر حتى يصير أسود برّاقا ويقابل به الشیء المضى كالسراج فانّه يحيّر الناظر اليه» والاشياء التى ترقرقت فكالزجاجة المدوّرة المملوّة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة» والاشياء التى تمور فكالماء الذى يتموّج شديدا فى اناء او غيره للالتحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه، وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعيّة،

تنبيه اعلم أنّ هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها إنّما هي ظنون امكانيّة صير اليها من امور عقليّة فقط وإنْ كان ذلك أمرا معتمدا لو كان ولكنّها تجارب لمّا ثبتت طلب أسبابها ومن السعادة المتّفقة لمحبّي الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأمور والاحوال فى أنفسهم او يشاهدونها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى إثبات أمر عجيب له كونٌ وصحّةٌ وصحّةٌ داعيا الى طلب سببه فاذا انضح حسمت الفائدة واطمأنّت النفس الى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يتربأ رباءة منها وذلك من أجسم الفوائد وأعظم المهمّات ثمّ إنّى لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدّقناه لطال الكلام ومن لم يصدّق الجملة هان عليه ان لا يصدّق ايضا التفصيل[a]. تنبيه ولعلّك قد يبلغك من العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة فتبادر الى تكذيب وذلك مثل ما يقال انّ عارفا استسقى للناس فسقوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر أو دعا لهم فصرف عنهم الوبأ والسيل والطوفان أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر ومثل ذلك ممّا لا تأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقّف ولا تعجل فإنّ لأمثال هذا أسبابا فى أسرار

---

[a] يقال رنأت القوم رباءة اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطليعة للعقل المطّلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه فى كيفيّة الاخبار عن الغيب.

الطبيعة ربما يتأتّى لي ان أقتصّ بعضها عليك(a). تذكرة وتنبيه أليس قد بان لك انّ النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الانطباع بل ضربا من العلائق آخر، وعلمتَ انّ هيئة تمكّن العقد منها وما يتبعها قد تتأدّى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتّى انّ وَهْمَ الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهمُ منه والجذع على قرار، ويتبع أوهامَ الناس تغيّرُ مزاجٍ مدرّجٌ أو دفعةً أو ابتداءُ امراضٍ او إفراقٌ منها، فلا تستبعدنّ أن يكونَ لبعض النفوس ملكةٌ يتعدّى تأثيرُها بدنَها وتكون لقوّتها كأنّها نفس مّا للعالم وكما تؤثّر بكيفيّة مزاجيّة تكون قد أثّرتْ بمبدإ لجميع ما عددْتُه اذ مباديها هذه الكيفيّات لا سيّما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه وقد علمتَ انّه ليس كل مسخّن بحارّ ولا كلّ مبرّد ببارد ولا تستنكرنّ ان تكونَ لبعض النفوس هذه القوّة حتى تفعل في أجرام أخر تنفعل عنها انفعالَ بدنه ولا تستنكرنّ ان يتعدّى من قواها الخاصّة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها

٢

(a) لما فرغ عن بيان الآيات الثلث [القوت المزوّ والقوّة والغيب] المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبّه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادات مذكورها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانّما قال يكادُ تأتّى بنقض العادة ولم يقل تأتّي بنقض العادة لأنّ تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة انّها خارقة العادة وانّما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل» المُوتان على وزن طُوفان موت يقع في البهائم أما المَوَتان على وزن الحَيَوان فهو ما يقابل الحَيَوان من الممتنات وهو غير مناسب لهذا الموضع»

بقهر قواها البدنيّة اللتى لها فتقهر شهوةً أو غضبًا او خوفًا من غيرها[a]، اشارة هذه القوّة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلىّ الذى لها لما يفيده من هئة نفسانيّة تصير للنفس الشخصيّة بشخصها وقد تحصل لمزاج بتمرّن وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجرّدة لشدّة الزكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار[b]، اشارة فالذى يقع له هذا فى جبلّة النفس ثمّ يكون

---

a) التذكرة فى هذا الفصل لشيئين أحدهما انّ النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى البدن انما هى قائمة بذاتها لا تعلّق لها بالبدن غير تعلّق التدبير والتصرّف، والآخر أنّ هئة الاعتقادات المتمكّنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوقّمات بل كالخوف والفرح قد تتأدّى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانيّة وممّا يؤكّد ذلك انّ توهّم الانسان قد يغيّر مزاجه امّا على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمرّ لونه ويصفرّ وقد يبلغ هذا التغيّر حدًّا يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ويأخذ البدن المريض بسببه فى إفراق اى فى برؤ وانتعاش يقال أفرق المريض من مرضه افراقا اى أبل، وامّا التّنبيه فهو ان يعلم من هذا انّه ليس ببعيد ان تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الأجسام وتكون تلك النفس لفرط قوّتها كأنّها نفس مدبّرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثّر فى بدنها بكيفيّة مزاجيّة مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثّر فى أجسام العالم بمبادى لجميع ما مرّ ذكره فى الفصل المتقدّم أعنى يحدث عنها فى تلك الأجسام كيفيات هى مبادى تلك الأفعال خصوصًا فى جسم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه، فإنْ توهّم متوهّم انّ صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان تصدر عن النفس الناطقة لظنّه بانّ العلّة لا تقتضى شيئًا لا يكون موجودا فيه أوّله ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكّر انّه ليس كلّ مسخّن بحارّ فإنّ شعاع الشمس مسخّن وليس بحارّ ولا كلّ مبرّد ببارد فإنّ صورة الماء مبرّدة وليست ببارده انما البارد مادّته القابلة لتأثيرها، شحذت اى حدّدت يقال شحذت السكين اى حددتها،

b) لما ثبت وجود قوّة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها الى علّة تختصّ بذلك البعض من النفوس وتقرّر من كلام الشيخ انْ يقال هذه القوة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلىّ منسوبة الى الهئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى

خيرا رشيدا مزكّيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته فيبلغ المبلغ الأقصى» والذى يقع له هذا ثمّ يكون شريرا ويستعمله فى الشرّ فهو الساحر الخبيث وقد تكسّر قدرُ نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأوَ الأزكياء فيه[a]. اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانيّة معجبة تؤثّر نهكًا فى المتعجَّب منه بخاصّيّته وانّما يستبعد هذا مَنْ يفرض ان يكون المؤثِّر فى الاجسام ملاقيا او مُرسِل جزء او مُنفِذ كيفيّة فى واسطة ومَنْ تأمّل ما أصّلْنا استسقط هذا الشرط[b]. تنبيه إنّ الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادٍ ثلثة أحدُها الهيئة النفسانيّة المذكورة وثانيها خواصّ الاجسام العنصريّة مثل جذب المغناطيس للحديد بقوّة تخصّه وثالثها قوى سماويّة بينها وبين أمزجة أجسام ارضيّة مخصوصة بهيئات وضعيّة

هى بعينها التشخّص الذى تصير النفس معه نفسا شخصيّة وربما تحصل لمزاج طارٍ وربّما تحصل بالكسب كما للأولياء».

Cod. Leyd. قد تحصل لمزاج تحصّل au lieu de يتمرّن.

a) الغلوّ العلوّ والشأو الغاية والعمد والمعنى ظاهر وهو دالّ على انّ الجبلّة والكسب لا يجتمعان الّا فى جانب الخير».

b) النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اى دنف وضنى ونهكتْه الحمّى اى أضْنته ومن يفرض اى يوجب وانّما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانّها ممّا لم يجزم بوجوده بل هى وأمثالها من الأمور الظنّيّة» والتأثيرُ فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القِدْرَ مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديدَ وبارسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفيّة فى الواسطة كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطحَ الارض على مقتضى الرأى العامّىّ».

أو بينها وبين قوى نفوس أرضيّة مخصوصة بأحوال فلكيّة فعليّة او انفعاليّة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحرُ من قبيل القسم الأوّل بل المعجزات والكرامات والنيرنجيات من قبيل القسم الثانى. والطلسمات من قبيل القسم الثالث [a]. نصيحة اياك ان يكون تكيّسك وتبرّؤك عن العامّة هو أن تنبرى مُنْكِرًا لكلّ شىء فذلك عجز وطيش وليس الخُرْق فى تكذيبك ما لم يستبنْ لك بَعْدُ جليّتُه دون الخُرْق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنتُه بل عليك الاعْتصام بحبل التوقّف وإنْ عاجل استنكارُك ما وعاه سمعك ما لم تبرهن اسْتحالتُه لك فالصوابُ لك ان تُسَرّح امثال ذلك الى بقعة الإمكان ما لم يَذُدْك عنها قائم البرهان. واعْلمْ انّ فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعّالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب [b]. خاتمة ووصيّة أيّها الأخ إنّى مخضتُ لك فى هذه الاشارات عن زبد الحقّ وألقمتُك قفىّ الحكم فى لطائف الكلم فصُنْه عن المبتذلين والجاهلين ومَنْ لم يُرْزَقْ الفطنة الوقّادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة أو كان من مُلْحِدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم

---

a) لمّا فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الأشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة فى ثلاثة اقسام قسم تكون مبدأه النفوس كما مرّ وقسم تكون مبداه الاجسام السفليّة وقسم يكون مبدأه الاجرام السماويّة.

b) أنبرى له اى اعترض له وافصل قبله والطيش الخرق والخفّة والتحرى ما تعاطيت الرفق وسرّحت الماشية اى أرعيتها وأهملتُها وذاد اى طرد.

Cod. Leyd وان ارعاجك au lieu de عاجل

فإنْ وجدتَ من تثِق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقّفه عمّا يتسرّع اليه الوسواس وبنظره الى الحقّ بعين الرضى والصدق فآتِه ما يسألك منه مدرّجا مجزّءا مفرّقا تستفرس ممّا تُسلفه لما تَستقبله وعاهدْه بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تُؤتيه مجراك متأسّيا بك فإنْ أذعتَ هذا العلم أو أضعْتَه فالله بينى وبينك وكفى به وكيلاً (a).

تمّتْ الأنماطُ الثلث والحمد لله كثيرا دائما
وصلّى الله على سيّدنا محمّد
وآله وصحبه.

(a) امتهان والابتذال يقال محضتُ اللبن لأخذ زبده والعقيّ والعقيلة الشىء الذى يؤثر به الصيف الثوب وتسرّك صيانته والوقده المشتعله بسرعة وصفاة ميله والعلامة من الناس الكثير المختلطون والتحد فى الدين اى حاد عنه وعدل والهمج جمعُ همجة وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انّما هم همج ويتوق اى يعتمد ويتسرّع اى يبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرّجه الى كذا اى أدناه منه على التدرّج والاستفراس تثلّب الفراسة وأسلفتَ اى أعطيتَ فيما تقدّم وتأسّى به اى تعزّى به وأذاع الخبر اى أفشاه.

.آخرُ فصولِ الكتاب.

رسالة الطير

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الّا بالله
عليه توكّلت وهو حسبى

هل لأحد من إخوانى فى ان يهب لى من سمعه قدْرَ ما ألقى اليه طرفا من اشجانى عساه ان يتحمّل عنّى بالشركة بعض أعبائها فانّ الصديق لم يهذّب عن الشوب أخاه ما لم يصن فى سرّائه[a] وضرّاءه عن الكدر صفاءه• وأنّى لك بالصديق الماحض وقد جعلتَ للخلّة تجارة يفزع اليها اذا استدعتْ الى الخليل داعية وطرٍ وترفض مراعاتها اذا عرض الاستغناء فلن يزار رفيق الّا اذا زارت عارضة• ولن يذكر خليل الّا اذا ذكرت مأربة• اللهمّ الّا إخوان جمعتْهم القرابة الالهيّة وألّفت بينهم المجاورة العلويّة ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة وجلوا الوسخ[b] ورين الشكّ عن السريرة فلن يجمعهم الّا منادى الله• ويلكم إخوان الحقيقة بأثوا وتصابوا[c] وليكشفنّ كلّ واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصه لبّه ليطالع بعضكم بعضا وليستكمل بعضكم ببعض• ويلكم إخوان الحقيقة تقنّعوا كما يتقنّع القنافذ وأعلنوا بواطنكم وأبطنوا ظواهركم فبالله انّ الجلىّ لباطنكم وانّ الخفىّ لظاهركم.

---

a) Cod. L om. و سرّائه.

b) L om. و الوسخ; pro رين A[2] درن.

c) B et B[2] تآدوا وتصاموا.

ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم انسلاخ الحيّات ودبّوا دبيب الديدان، وكونوا عقارب أسلحتها في أذنابها فانّ الشيطان لن يراوغ الانسان الّا من ورائه، وتجرّعوا الذعاف تعيشوا واستحبّوا الممات تحيّوا وطيروا، ولا تتّخذوا وكرا تنقلبون اليه فانّ مصيدة الطيور أوكارها، وإنْ صدّكم عوز الجناح فتلصّصوا تظفروا فخير الطلائع ما قوى على الطيران، كونوا نعاما تلتقط الجنادل المُحَمّيات[a] وأفاعى تسترط العظام الصلبة، وسمادل تغشى الضرام على ثقة، وخفافيش لا تبرز نهارا فخير الطيور خفافيشها، ويلكم إخوان الحقيقة أغنى الناس مَنْ يجترئ على عدّه وأفشلهم مَنْ قصر عن أمده، ويلكم إخوان الحقيقة لا عجب ان اجتنب مَلَك سوءا وارتكبت بهيمة قبيحا بل العجب من البشر اذا استعصى على الشهوات[b] وقد ضيّع على استئثارها صورته، أو بذل لها الطاعة وقد نوّر بالعقل جبلّته ولعمر الله بدّ المَلَك بشرٌ ثبت عند زيال[c] الشهوة ولم تزلّ قدمه عن موطئه[d] فيه وقصر عن البهيمة انسيّ لم تعف قواه بدرء شهوة تستدعيه، وأرجع الى رأس الحديث فأقول برزتْ طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتّبوا الشرك وهيّأوا الأطعمة وتواروا في الحشيش وأنا في سربة طير اذ لحظونا فصفروا مستدعين فأحْسسنا بخصب وأصحاب ما تخالج في صدورنا ريبة، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة، فابتدرنا

---

a) B المحمية.

b) B² استولى; alors peut-être faut-il lire: استولت عليه الشهوات.

c) B et B² مزاولة.

d) B et B² موضعه.

اليهم مقبلين وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين، فاذا الحلق ينضمّ على أعناقنا، والشرك يتشبّث بأجنحتنا، والحبائل تتعلّق بأرجلنا، ففزعنا الى الحركة فما زادتنا الا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك وشغل كلّ واحد منّا ما خصّه من الكرب عن الاهتمام لأخيه، وأقبلنا نتبيّن الحيل في سبيل التخلّص زمانا حتى أنسينا صورة أمرنا، واستأنسنا بالشرك وأطمأنّا الى الاقفاص. فاطّلعتْ ذات يوم من خلال الشبك، فلحظتْ رفقة من الطير أخرجت رؤسها وأجنحتها عن الشرك، وبرزتْ عن أقفاصها تطير وفي أرجلها بقايا الحبائل لا هي تؤودها فتعصّبها[a] النجاة، ولا تبيّنها فتصفو لها الحيوة، فذكّرتني ما كنتُ أنسيته ونغصتْ عليّ ما ألفته فكدتُ أنحلّ تأسّفا او ينسلّ روحي تلهّفا فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا منّي توقّفوني[b] على حيلة الراحة فقد أعنقني طول المقام فتذكّروا خدع المقتنصين فما زادوا الّا نفارا فناشدتهم بالخلّة القديمة والصحبة المصونة والعهد المحفوظ ما أحلّ بقلوبهم الثقة ونفى عن صدورهم الريبة، فوافوني حاضرين فسألتهم عن حالهم فذكروا أنّهم ابتلوا بما ابتليتُ به فاستأيسوا واستأنسوا بالبلوى ثمّ عالجوني فنحّيت الحبالة عن رقبتي والشرك من اجنحتي وفتح باب القفص وقيل لي اغتنم النجاة فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة فقالوا لو قدرنا عليها لابتدرنا أوّلا وخلّصنا أرجلنا وأنّى يشفيك العليل فنهضتُ عن[c]

---

a) B² فعصبها ; B et I₁ فيعصّبها ; la leçon adoptée est bien douteuse.

b) B² دطّلعوني.

c) B عن وراء.

القفص أطير فقيل لى انّ أمامك بقاعا لن نأمن المحذورَ إلّا أن نأتى عليها قطعًا فافتح آثارنا ننجُ بك ونهْدِك سواء السبيل فساوى بنا الطيران بين[a] صدقى جبل الاله فى وادٍ معشب خصيب بل مجدب جريب حتى تخلّف عنا جنابه وحُزْنا جبيرته[b] ووافينا هامة الجبل فاذا امامنا ثمانى شواهق تنبو عن قللها اللواحظُ فقال بعضُنا لبعض سارعوا فلن نأمن إلّا[c] بعد أن نجوزها ناجين فعانقنا الشدّ حتى أتينا على ستّة من شوامخها وانتهينا الى السابع فلمّا تغلغلنا[d] تخومه قال بعضنا لبعض هل لكم فى الجمام فقد أوهننا النصب وبيننا وبين الأعداء مسافة قاصية فرأينا ان نخصّ للاجمام من ابداننا نصيبا فانّ الشروع على الراحة أهدى الى النجاة من الانبتات فوقعنا على قلّته فاذا جنان مخضرة الأرجاء عامرة الاقطار مثمرة الأشجار جارية الأنهار يروى بصرك نعيمها بصور تكاد لبهائها تشوّش[e] العقول وتستنهت الألباب وتُسْمعك[f] ألحانًا مطربة لآذاننا وأغانى شجية وتُشمّك روائح لا يُدانيها المسك السرىّ ولا العنبر الطرىّ فأكلنا[g] من ثماره وشربنا من انهاره ومكثنا به ريث ما أطرحْنا الاعياء فقال

a) B¹ فى au lieu de بين. A¹ om. les mots qui suivent بل مجدب خريب.

b) B جرينه.

c) B فلا مأمن الّا; B¹ فانّا لا نأمن.

d) B تعلّقنا.

e) B et A² تدهش.

f) B après وتسمعك ajoute وألحانا مستحسنة أغانى مستحسنة. A¹ وتسمعك أغانى مشجية وألحانا مطربة.

g) A وتّصنا au lieu de فأكلنا. A² فجئنا.

بعضنا لبعض سارعوا فلا مخدعة كالأمن ولا منجاة كالاحتياط ولا حصن أمنع
من اساءة الظنون وقد امتدّ بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة ووراءنا
أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقّدون مقامنا فهلمّوا نبرح ونهجر هذه البقعة وإنْ
طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة وأجمعنا على الرحلة وأنفصلنا عن الناحية
وحللنا بالثامن منها فإذا شامخ خاض راسه[a] في عنان السماء نسكن جوانبه
طيور لم آلف أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأطرف صورا وأطيب معاشرة[b] منها
ولما حللنا في جوارها عرفنا من إحْسانها وتلطّفها وإيناسها ما تغمّدَتْنا به وأيادي
لن نفي بقضاء أهونها وإنْ قصرنا عليه مدّة عمرنا بل استمددْنا اليه أضعاف[c]
ولمّا تقرّر بيننا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألمّ بنا فأظهرتْ المساهمة في
الاهتمام وذكرتْ أنْ وراء هذا الجبل مدينة يتبوّأها الملك الأعظم وأيّ مظلوم
استعداه وتوكّل عليه كُشف عنه الضرّاء بقوّته ومعونته فاطمأننّا الى إشارتها
ويمّمْنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه منتظرين لإذنه فخرج الأمرُ بإذن
الواردين. فأُدخلْنا قصره فإذا نحن بصحن لا يتضمّن وصفٌ رحبه فلما عبرناه
رُفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق استصْغرنا[d] لديه الأوّل بل استصغرناه
حتى وصلنا الى حجرة الملك فلما رفع لنا الحجاب ولحظ الملكَ في جماله مقلتُنا

---

a) L دراسه.

b) B et A² عسره.

c) B, B² et A² om. أضعافا — وإنْ قصرنا. Après أهونها A² ajoute سحرا

d) B استصغفنا.

علّقت به أفئدتنا ودهشنا دهشا عاقنا عن الشكوى فوقف على ما غشيَنا فرقّ علينا النبات بتلطّفه حتى اجترأنا على مكالمته وعبّرنا بين يديه عن قصّتنا فقال لن يقدر على حلّ الحبائل عن أرجلكم إلّا عاقدوها بها وإنّى منفذ اليهم رسولا يسومهم إرضاءكم وإماطة الشرك^a عنكم فانصرفوا مغبوطين" وهوذا نحن في الطريق مع الرسول وإخواني متشبّثون بي يطلبون منّي^b حكاية بهاء الملك بين أيديهم وسأصفه وصفًا موجزا وافرا فأقول إنّه الملك الذى مهما حصّلتَ في خاطرك جمالا لا يمازجه قبح وكمالا لا يشوبه نقص صادفته مستوفى لديه، وكل كمال بالحقيقة حاصل له وكلّ نقص ولو بالمجاز منفيّ عنه، كلّه لحسنه وجه ولجوده يد، مَنْ خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى، ومَنْ حرمه^c فقد خسر الآخرة والدنيا، وكم من أخ لى سمعه قصّتى فقال أراك مُسّ عقلك مسّا أو ألمّ بك لممٌ ولا والله ما طرتَ ولكن طار عقلك وما اقتنصتَ بل اقتنص لبّك أنّى يطير البشر أو ينطق الطير كأنّ المرار^d قد غلب في^e مزاجك واليبوسة استولت على دماغك وسبيلك ان تشرب طبيخ الافتيمون وتتعهّد الاستحمام بالماء الفاتر العذب وتستنشق بدهن النيلوفر

a) B et A² السوء.
b) A التى.
c) B² حرم.
d) B et B² المرة
e) B et B² على.

وتنزّهه في الأغذية وتستأنس منها المخصصة وتجتنب الماء[a] وتهجر السهر ونُقلّ الفكر فأنّا قد عهدناك فيما خلا لبيبًا وشاهدناك فطنا ذكيًّا[b] والله مطّلع على ضمائرنا فإنّها من جهتك مهتمّة، ولاختلال حالك حالنا مختلّة.·. ما أكثر ما يقولون وأقلّ ما ينجع وشرّ المقال ما ضاع.·. وبالله الاستعانة وعن الناس البراءة ومن اعتقد غير هذا خسر في الآخرة والاولى وسيعلم الذين ظلموا أيّ مُنقلب ينقلبون[c].·.

.·. تمّت رسالة الطير ولله الحمد كثيرا كفايةً.·.

a) B, B[2] et A[2] om. وتستأثر — الماء.

b) B, B[2] et A[2] om. وشاهدناك — ذكيا.

c) Voy. Cor. S. 26, v. 228.

«ment affecté et l'âme saisie de démence; par Dieu, tu ne t'es pas élevé en l'air, «mais ton esprit suit une pure imagination; tu n'as pas non plus été captif et en «cage, mais ton âme a été prise; comment l'homme pourrait-il s'envoler ou l'oiseau «parler? Évidemment, la bile noire s'est emparée de ton corps et la sécheresse, de «ton cerveau; par suite, il te faut adopter un autre régime, prendre une tisane «de cuscute [1]), avec des bains tempérés, te frotter d'huile de nénuphar [2]), choisir des «mets convenables, éviter l'insomnie et toute espèce d'excès, être ménager de spé«culation; car nous t'avons connu auparavant comme un compagnon raisonnable, «doué d'une intelligence solide et de pénétration d'esprit. Dieu sait combien nos «cœurs sont affligés de ta misère, et quelle est notre douleur à cause de ton aliéna«tion mentale»! — Ah! combien de paroles inutiles et de peu de valeur! En vérité, la pire parole est celle qui est perdue. Dieu est mon seul refuge, et mon salut bien éloigné de tout rapport avec ce monde; celui qui s'est formé d'autres convictions, sera frustré de son espoir dans cette vie et dans l'autre, *«et les méchants «apprendront quel sort leur est réservé»* [3]).

1) Sur cette plante médicinale (en ar. *afthîmûn* = ἐπίθυμον) voy le *Canon* d'Avicenne, éd. Rome, 1593, t I, p. 160

2) Le nénuphar, remède calmant et très commun, est mentionné dans le *Canon* d'Avic parmi les remèdes simples, voy *ibid*, t I, p 215

3) Voy *Cor*, S 26, v. 228

nous leur confiâmes nos secrets et, après quelque hésitation de leur part, ils répondirent qu'au delà de cette montagne se trouvait la résidence du *Grand Roi*; là tout misérable qui s'y réfugie et se confie à ce Roi, est par son assistance à l'abri de tout dommage. Confiant en leurs paroles, nous dirigeâmes notre route vers cette résidence; arrivés tout près, nous attendîmes l'autorisation d'y entrer. L'audience obtenue [1]), nous fûmes introduits dans le palais. Nous voilà dans une salle de réception dépassant en ampleur toute description, et après que nous l'eûmes franchie, un rideau enlevé nous donna l'accès dans un autre salon spacieux et resplendissant, qui nous fit regarder le premier comme bien étroit et bien petit. Enfin nous arrivâmes en présence du *Grand Roi*, qui, le dernier rideau enlevé, se présenta à nos regards dans toute sa splendeur. Le cœur confus et le regard ébloui, il nous fut impossible de proférer nos plaintes, tandis que Lui voyant notre confusion nous rassura par son aménité; ainsi nous eûmes le courage de Lui présenter l'exposé de notre situation actuelle. Alors il nous répondit que personne n'était à même de défaire nos liens, si ce n'est ceux-mêmes qui les avaient fixés, qu'en attendant, il leur enverrait un messager avec l'ordre de nous soulager et de détacher nos chaînes. Ainsi congédiés, nous nous mîmes en route avec le messager, tandis que quelques frères m'abordant s'attachèrent à moi pour me faire rendre l'impression que m'avait faite la majesté du Roi; alors je leur donnai cette description raccourcie: «Lui, il «est l'être représentant l'union de tout ce que vous pouvez imaginer de *beauté* la «plus parfaite, où rien ne se trouve de laid, et de *perfection* la plus consommée, «où rien ne manque. Toute perfection réelle appartient à son être et tout manque, «même pour l'imagination, en est éloigné; sa figure représente la beauté et sa main «la bonté. Celui qui le sert fidèlement, obtiendra la plus grande félicité, mais celui «qui l'abandonne, sera perdu dans ce monde et dans l'éternité».

3) Maintenant, mes frères! combien d'entre vous ne me diront pas, après avoir entendu par ma bouche ce petit récit: «Nous te voyons l'esprit bien douloureuse-

---

1) L'audience obtenue, ils furent introduits dans les salles du palais divin, symbolisant la base commune de toutes les sciences mondaines: les sciences de la nature, les mathématiques et la logique. Enfin admis à l'audience, ils furent éblouis par la splendeur du Roi et perdirent la force d'exposer leurs plaintes; en attendant, encouragés par son affabilité, ils lui communiquèrent leur condition bien misérable, à quoi il leur répondit que ceux-mêmes qui les avaient faits captifs, étaient seuls capables de les délier, mais qu'il leur donnerait un messager avec l'ordre enjoint à leurs séducteurs de les laisser en repos. Ce messager est l'ange de la mort, qui, en brisant tout lien qui unit l'âme au corps, rend à l'âme le repos qu'elle désire. L'homme étant composé de l'âme animale et de l'âme raisonnable, c'est de la première force que dépend la juste mixtion des éléments formant le physique corporel; où il a été troublé sérieusement, le rétablissement ne peut avoir lieu que par l'entremise de l'âme animale elle-même. Pourtant, le Seigneur de la vie et de la mort envoie son messager, l'ange de la mort, avec l'ordre de délivrer l'homme des liens du corps, et ainsi la vraie délivrance de l'homme a lieu par *la mort*. (Comp. le *Muséon* de l'année 1882, p. 512 et suiv.)

filet de mes ailes et, la cage ouverte, me dirent: «cherche ton salut». Je leur demandai de délivrer de même mes pieds de l'anneau; mais ils me répondirent: «S'il nous «était possible, nous aurions débarrassé nos propres pieds. Le médecin étant lui-même «malade, comment pourrait-il te guérir?» Sorti de la cage, je m'envolai. On me dit alors: «Tu trouveras devant toi une plaine où il n'y a pas de sûreté contre toute «espèce de danger qu'en volée séparée; suis nos traces; tu seras sauvé et conduit par «le droit chemin». Nous continuâmes notre vol ensemble entre les flancs d'une haute montagne traversant une vallée tantôt verdoyante et cultivée, tantôt stérile et abandonnée; après l'avoir traversée, nous montâmes la montagne dont les huit hauteurs se présentant à notre vue semblaient se confondre avec les nuages. Après nous être encouragés l'un l'autre et nous être refusé tout repos, nous réussîmes, par des efforts extrêmes, à gagner les six hauteurs en nous arrêtant au pied de la septième. Après en avoir exploré les accès, nous nous proposâmes l'un à l'autre de restaurer nos forces épuisées par un moment de repos, auquel nous invitait la sûreté de la place et l'éloignement de tout ennemi. Ainsi la confiance à nos forces rétablies nous ayant conduit plus sûrement à notre salut que l'épuisement continuel, nous arrivâmes au septième sommet de la montagne. Voilà des jardins florissants, bien cultivés, avec des arbres fruitiers et des ruisseaux abondants en eau, dont le charme rafraîchit la vue et dont la beauté est capable de confondre la raison et de troubler le cœur: nos oreilles y étaient ravies par les mélodies suaves et plaintives de nombreux oiseaux; partout se répandaient des odeurs surpassant le musc et l'ambre le plus exquis. Après avoir joui de leurs fruits et de leurs eaux nous y restâmes le temps nécessaire pour soulager notre fatigue, après quoi nous résolûmes unanimement de continuer l'ascension en nous excitant l'un l'autre: «Vite, allons-nous-en! Aucun piége «n'est pire que le repos, ni aucun moyen de salut plus efficace que la circonspec«tion, ni aucune défense meilleure que d'être toujours sur ses gardes; en vérité, «notre séjour en cet endroit délicieux s'est prolongé trop, malgré nos efforts d'éloigner «toute insouciance; derrière nous se trouvent nos ennemis suivant nos pistes et «épiant le lieu de notre séjour. Partons d'ici laissant toutes ces délices et n'ayant en «vue que notre salut».

Ainsi nous nous mîmes en route et arrivâmes au pied de la huitième hauteur, dont le sommet se perdait dans les nuages et dont les alentours étaient peuplés d'oiseaux surpassant par leurs couleurs resplendissantes, leurs chants ravissants et leurs formes charmantes tout ce qui nous était connu jusqu'alors. Nous jouîmes de leur gentillesse et de leur complaisance, qui dépasse toute description, et nous profitâmes de leurs bienfaits, dont il nous serait impossible, pendant le reste de notre vie, de rendre la moindre partie. Ainsi la familiarité étant bien établie entre nous,

rêter, nous nous précipitâmes vers eux et tombâmes au milieu des piéges; au même moment, un anneau se ferma autour de nos cous, les lacets s'enfilèrent dans nos ailes, et les cordes s'attachèrent à nos pieds, de manière que tout mouvement ne fit plus qu'augmenter nos douleurs. Tout près de notre perte, chacun ne s'occupa que de son propre malheur, sans penser à son compagnon, et se mit à délibérer sur les moyens d'échapper à ses fers. Pourtant, après quelque temps, nous oubliâmes notre condition nous accoutumant aux lacets et aux cages [1].

Un jour pourtant, je regardai à travers le treillis de ma cage une volée d'oiseaux qui déployaient leurs têtes et leurs ailes et commençaient à s'élever en l'air. Un bout de corde était encore visible à leurs pieds; bien qu'insuffisant pour leur nuire jusqu'à entraver leur fuite, il ne leur accordait pas la pleine jouissance de la vie [2]. Leur mise en liberté me rappela le souvenir de ma condition, que j'avais oubliée, et je m'indignai contre moi-même de m'y être accoutumé, de manière que je me sentis oppressé, et mon âme se répandit en plaintes. Je leur criai à travers le treillis de s'approcher de moi pour me faire connaître la ruse qui leur avait servi à gagner la liberté, tandis que je restais encore captif, et de se rappeler les piéges des chasseurs, mais en vain; ils continuèrent leur vol. Après les avoir conjurés par notre ancienne amitié et notre société continue de garder la foi et d'éloigner tout soupçon de leurs cœurs, ils se confièrent en ma parole et se dirigèrent vers moi. A ma demande relative à leur condition, ils répondirent en m'assurant qu'ils avaient été atteints du même malheur que moi, et poussés de même au désespoir et à une perte imminente. Après m'avoir consolé, ils enlevèrent le lacet de mon cou et le

---

1) Le désir de l'âme de s'emparer des substances séparées ou des intelligibles est comparé au vol d'un oiseau, les cieux signifiant les sphères les plus hautes et la demeure des intelligibles, à laquelle l'âme tâche de s'élever, mais qu'elle n'atteint pas, empêchée le plus souvent par les liens du corps, et arrêtée dans les sphères inférieures, c'est-à-dire plongée dans les études de la science de la nature et des mathématiques, appelées science inférieure et science moyenne (voy. le *Muséon* de l'année 1883, p 563), sans atteindre les régions sublimes de la métaphysique. Ordinairement l'âme est captive dans les liens du corps, et il n'arrive que bien rarement que quelques âmes d'élite s'en délivrent partiellement et acquièrent un certain degré de repos: ce sont les maîtres des sciences seuls qui en sont capables.

2) En les voyant voleter hors de leurs cages notre auteur se rappelle sa captivité et le désir le saisit d'imiter leur exemple; il implore leur aide, mais en vain; ils s'éloignent, c'est-à-dire les docteurs de la science n'assistent que ceux qui sont doués de la réceptivité nécessaire. En attendant, ils lui montrèrent la voie en lui faisant remarquer que c'est seulement par des efforts réitérés qu'ils se sont délivrés de leurs passions charnelles, et qu'ils ont gagné la grâce divine. Le premier chemin qui s'ouvre est celui de la science inférieure et de la moyenne, symbolisées par les sept sommets qu'ils atteignirent par des efforts réitérés; puis ils s'arrêtèrent au pied du huitième, demeure des intelligibles et des âmes des sphères célestes Cela veut dire que l'homme est à même, par des efforts extrêmes, d'acquérir les sciences inférieures, tandis que l'acquisition de la science centrale et suprême ne dépend que de la grâce divine, dont on se rend susceptible peu à peu Arrivés aux hautes régions des intelligibles, à la huitième station, ils attendent d'être admis dans le palais du *Grand Roi.*

cherchez pas d'abri dans les nids, car les nids sont les places où le plus souvent on prend les oiseaux. Si vous manquez d'ailes, prenez celles des autres, et vous arriverez au but; le meilleur des éclaireurs est celui dont le vol est le plus fort [1]). Soyez comme les autruches avalant le sable brûlant, comme les serpents engloutissant les os les plus durs, comme les salamandres se ruant dans le feu, ou comme les chauves-souris ne sortant jamais pendant le jour; en vérité, le meilleur des oiseaux est la chauve-souris [2]). — Eh bien, mes frères, l'homme le plus riche est celui qui ose regarder le lendemain, et le plus misérable est celui qui sera frustré de son terme. — Oui! mes frères, il ne faut pas s'étonner que l'ange évite le mal et qu'au contraire l'animal s'en rende coupable; ce qui est merveilleux, c'est que l'homme soit capable de devenir rebelle par la concupiscence, bien que par elle il ait perdu sa forme primitive, et qu'il lui obéisse, bien que son intérieur soit illuminé par la raison. En vérité, l'homme qui continue sa route en luttant contre la concupiscence et dont le pied n'a pas dévié, est semblable à l'ange; mais, au contraire, celui-là est inférieur à la bête dont les forces n'ont pas suffi pour résister aux passions qui l'ont entraîné.

Abordons maintenant l'exposé de notre propre état!

2) Une compagnie de chasseurs se rendit à la chasse; ayant tendu leurs filets, dressé les piéges et préparé les amorces, ils se cachèrent dans un arbuste, tandis que je me trouvais au nombre des oiseaux. En nous voyant les chasseurs commencèrent à siffler, nous invitant à nous approcher. En sentant la fraîcheur de l'appât avec la familiarité de la compagnie, et ne soupçonnant rien qui pût nous faire ar-

---

1) Voler signifie métaphoriquement: chercher la faculté de recevoir la grâce divine, tandis qu'être captif, veut dire: rester privé du perfectionnement de l'âme. Manquant d'ailes veut dire: n'ayant pas l'élan ni l'initiative nécessaire pour s'élever, il faut chercher la direction des maîtres.

2) L'autruche dévorant le fer et les pierres chaudes, et le serpent se nourrissant des os durs symbolisent l'homme domptant ses désirs charnels et sa férocité se servant de l'un contre l'autre; le fer et les pierres chaudes signifient l'impétuosité, les os durs la volupté; l'homme doit les dompter toutes deux pour éviter leur domination et son propre anéantissement. La salamandre se ruant dans le feu symbolise de même l'homme se servant de la force imaginative et représentative, qui tantôt mène à la vérité, tantôt à l'erreur; pourtant, il faut employer ces facultés avec précaution comme le feu qui, bien qu'il soit indispensable à l'homme, peut lui causer de grands dommages. C'est pourquoi il compare le vrai savant à la chauve-souris; convaincu que des idées se cachent sous l'enveloppe des objets apparents, le savant cherche la vérité dans les intelligibles; il se sert du crépuscule comme la chauve-souris, c'est-à-dire tantôt de la lumière ou du visible, tantôt de la nuit ou de l'intelligible caché. Tout en professant l'unité de Dieu, il tient le milieu entre l'abstraction complète (*ta'ṭîl* en arabe) et l'assimilation de Dieu à la créature (*tashbîh*); il ne rend pas Dieu corporel en qualité de créateur, mais il ne le rejette pas non plus et conserve le juste-milieu par *la foi*. Il se sert du monde visible pour s'élever à la connaissance de cet être sublime et des idées cachées, et il croit à son Dieu comme l'auteur de la création, mais dépourvu de toutes qualités humaines; c'est à ce vol au crépuscule, entre la lumière et les ténèbres, qu'il compare l'aspiration du savant à s'élever par la foi à la conception de Dieu.



TRADUCTION DE L'OISEAU.

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux! A Lui seul je me confie, Lui seul est toute mon espérance.

1) N'y a-t-il personne parmi mes frères qui veuille bien m'accorder un moment pour entendre mes plaintes intimes? et pourtant, peut-être pourrait-il alléger mon fardeau en en portant une part. Car l'ami fidèle n'est pas à même de tirer son frère d'embarras, s'il ne conserve en son âme, soit dans la prospérité, soit dans l'infortune, une amitié parfaitement intacte. Comment t'arroger le nom d'ami fidèle, si tu envisages l'amitié comme l'asile où tu cherches un abri, quand un accident quelconque te rappelle le souvenir de ton ami, mais qu'au contraire tu refuses d'observer tes devoirs envers lui quand tu n'as pas besoin de lui? Ne feras-tu donc visite à ton ami que quand un accident t'est arrivé, et ne garderas-tu son souvenir que si le besoin te le rappelle? Dieu vous en garde, mes frères, vous que réunit la communion en Dieu, et qu'une parenté divine rassemble, vous qui contemplez par la vue intuitive la vérité, vous qui avez purifié vos cœurs des scories du doute, vous que la voix seule de Dieu a mis en communauté!

Eh bien! mes compagnons en la vérité, examinez-vous vous-mêmes et vous trouverez la bonne direction; que chacun de vous révèle le secret de son cœur à son frère, afin que, chacun de vous en se communiquant à l'autre, l'un se perfectionne par l'autre! Allons! mes frères, couvrez-vous de vos carapaces comme les porcs-épics, manifestez votre intérieur et cachez vos dehors! En vérité, votre intérieur sera manifeste et votre extérieur caché [1])

Eh bien, frères de la vérité, muez comme les serpents et rampez comme les vers, soyez comme les scorpions dont les armes sont placées à la queue, et souvenez-vous que Satan n'attaque l'homme que par derrière! Abreuvez-vous du poison, vous vivrez, aimez la mort, vous serez conservés [2]), prenez votre vol en haut et ne

---

1) L'auteur veut dire qu'il faut rendre la faculté active et raisonnable manifeste, et, au contraire, faire disparaître l'influence des désirs sensuels.

2) La peau du serpent est le corps humain qu'on doit quitter dans l'espoir de trouver un état plus heureux au-delà. Satan est la personnification des mauvais désirs provenant de l'imagination sensible, et le poison indique la résistance à ces influences du corps.

nombre d'entre eux réussiront à s'en échapper, tandis que les autres, encore captifs, les voyant s'élever en l'air, leur demandèrent de leur faire connaître les moyens de parvenir à la délivrance et de les aider à y réussir. Ceux-ci, après quelques hésitations, offrirent leur aide à leurs malheureux compagnons et leur montrèrent la voie à suivre pour échapper sûrement à la captivité. Arrivés, dans leur vol, en vue de huit hautes montagnes, ils se mirent avec grands efforts à en gravir les sommets, et, parvenus au dernier, ils trouvèrent accès au palais du *Grand Roi*. Admis à l'audience, ils commencèrent à Lui décrire leur état bien misérable, empiré par les bouts de chaînes restés encore attachés à leurs pieds. Alors, Lui leur promit de leur donner un messager qui porterait à leurs oppresseurs l'ordre de détacher leurs chaînes; ce messager de la délivrance est *l'ange de la mort*.

Comme on le voit, ce petit traité confirme la doctrine principale des rapports de l'âme et du corps que nous avons expliquée longuement dans une de nos premières analyses des traités d'Avicenne [1]), à savoir que l'âme, substance à part, tirant son origine de la plénitude divine, s'unit au corps, composé d'éléments matériels, pour opérer son développement dans ses divers rapports avec le monde et par là atteindre la béatitude éternelle. Mais pendant son séjour ici-bas, elle se sent toujours captive dans la prison du corps, languissant du désir du retour à sa patrie céleste (*al-ma'ad*), lequel ne peut s'accomplir que par la mort. La comparaison des âmes qui ne savent résister aux séductions de la vie, à ces colombes qui se laissent prendre aux filets de l'oiseleur, est bien ancienne, déjà nous la trouvons parmi les poésies didactiques de Prudence, poète chrétien du IVe siècle [2])

Pour fixer le texte arabe, j'en ai eu à ma disposition quatre copies, deux appartenant au Brit. Museum (voy. *Cat. Codd. manuscrptt. ar. Mus. Brit.*, t. II, p. 450, N°. XXVI, avec le commentaire persan de Sâwedjî, et, *ibid.*, N° XXVIII, portant le texte seul) et deux appartenant à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. *Cat. Codd. oriental. Biblioth. Acad. Lugd. Bat.*, t. III, p. 329, N° 1464 = Cod. 1020[1] (10) Warn., et t. IV, p. 313, N°. 2111 = Cod. 177 (5) Gol.). La collation de cette dernière, dont je n'avais pas observé l'existence, je la dois à l'extrême obligeance de mon célèbre et cher collègue Mr. *M. J. de Goeje*. Pour indiquer les leçons variantes de ces quatre copies, j'ai désigné les deux premières par B et B[2], et, où elles sont d'accord, par la lettre L seule, les deux dernières par A et A[2].

Copenhague, Octobre 1891. A. F. MEHREN.

---

1) Voy. l'*art.* du *Muséon* de l'année 1882, p. 512, et de l'année 1883, p. 361 suiv.
2) Voy. *Carmina quae supersunt Prudentii*, éd. Dressel, Lipsiae, 1860, p. 162.

AVANT-PROPOS.

Le petit traité *«l'Oiseau»* appartenant au même genre d'écrits que *Hay b. Yaqzân*, dont nous avons établi l'existence réelle, prouve certainement moins de génie original chez son auteur, mais, malgré le style fortement ampoulé et obscur du commencement, sa conclusion bien naïve jette une vive lumière sur la vie intérieure de l'auteur et ses rapports avec ses contemporains. Dans la liste de ses œuvres, faite par son disciple Djoûzdjânî, ce traité est mentionné sous le N° 24 en ces mots: *Traité de l'oiseau, composition énigmatique, où il décrit comment il arriva à la connaissance de la vérité*[1], mais sans indication de la date de sa composition, en tout cas, comme il suit, dans cette nomenclature, le traité de *Hay b. Yaqzân*, composé pendant que l'auteur se trouvait dans la forteresse de Ferdedjân, près d'Hamadân, il nous semble qu'il a dû être écrit quelque temps après, peut-être à la cour d'Alâ ed-Daula, où il acheva également son grand ouvrage *as-Shefâ*. Le style, surtout celui du commencement, plein d'expressions énigmatiques, offre beaucoup de difficultés, heureusement elles sont amoindries par le commentaire avec version persane, composé par un certain *Omar b. Sahlân as-Sâwedjî* qui se trouve au Brit. Museum[2]), c'est de cet opuscule, du reste tout à fait insignifiant, que nous avons extrait les notes explicatives placées en dessous de la traduction. Pour en faciliter la lecture, nous présentons ici le tissu de la composition. Après une dédicace à ses amis, où il parle des qualités de l'amitié réelle, l'auteur commence son récit allégorique. Une compagnie de chasseurs s'en alla prendre des oiseaux, après qu'ils eurent tendu leurs filets, bon nombre d'oiseaux vinrent y tomber, et parmi eux se trouva l'auteur du récit. Renfermés dans leurs cages, ils souffrirent d'abord de leur captivité, mais ils s'y accoutumèrent peu à peu jusqu'à ce qu'un petit

---

1) La même citation se trouve dans l'art. d'*Avicenne* chez Ibn Abi Oceibia éd. A. Müller, 1881 t. II p. 11, selon H. Khalfa, qui fait mention de cette pièce mystique d'Avicenne, t. III p. 118, *Ghazâlî* († 505 H.), en aurait composé une pareille du même nom.

2) Voy. *Catal. Codd. manuscript. or. Mus. Brit.*, t. II, p. 150, N° 26 le même commentateur a été mentionné par H. Khalfa, *Lex. encycl.*, deux fois t. II, p. 708, et t. III, p. 112, mais sans indication de l'année de sa mort.

L'OISEAU

TRAITÉ MYSTIQUE D'AVICENNE

RENDU EN FRANÇAIS ET EXPLIQUÉ SELON LE COMMENTAIRE PERSAN

DE SÂWEDJÎ

effet soit rejeté par ceux qui ne concèdent aucune influence d'un corps sur un autre si ce n'est, soit par contact immédiat, p. e. le chauffage de la chaudière produit par le feu, soit par la dispersion des atomes, p. e. le refroidissement de l'air produit par la terre ou l'eau, soit par la pénétration intermédiaire de la qualité, p. e. le chauffage de l'eau dans la chaudière produit par le feu, il faut pourtant réfléchir à ce que nous avons fait remarquer précédemment, que l'effet n'est pas toujours contenu dans la cause [p. e. les rayons du soleil n'étant pas en eux-mêmes chauds, produisent la chaleur], et cette objection perdra beaucoup de sa force. En général, nous voyons des effets extraordinaires dériver en ce monde de trois causes: 1° des âmes, comme nous venons de l'expliquer, par exemple, la magie ou plutôt les faits miraculeux des saints; 2° des corps terrestres, p. e. la force de l'aimant qui attire le fer, et tout ce qui appartient à la magie naturelle (*al-Nîrendjât*); 3° des corps célestes, quand ils rencontrent la réceptivité nécessaire dans les corps terrestres et les âmes particulières, p. e. les exorcismes de l'art talismanique [1]). Dans tous les cas où les véritables causes naturelles de pareils phénomènes nous sont cachées, la stupidité de les rejeter arrogamment avec nos soi-disant philosophes comme un ensemble de mensonges, est tout aussi déraisonnable que d'admettre légèrement le tout comme vérité; ici le juste milieu est la seule voie à recommander, c'est-à-dire que l'on doit abandonner tout cela à la catégorie du possible, aussi longtemps qu'il n'y a pas de démonstration solide à présenter, ni pour ni contre. Dans la nature, nous trouvons aussi beaucoup de merveilles opérées par la correspondance des forces actives célestes et de la condition passive des choses terrestres.

«Nous t'avons régalé, mon frère, conclut Avicenne, de la crème de la vérité et des mets exquis de la sagesse; garde cette dissertation à l'abri de toute profanation des ignorants, privés de l'illumination d'en haut et de la pratique, dont les penchants sont du côté du vulgaire, et qui rejettent ces vérités tout comme nos soi-disant philosophes renommés, eux et leurs adhérents, par leur incrédulité; mais si tu rencontres un homme sûr et à l'abri de toute mauvaise influence, qui, cherchant Dieu, est favorisé de la lumière, de la grâce et de la vérité, satisfais ses demandes peu à peu et partiellement, et fais-lui espérer la continuation de ton intimité future, si tu observes chez lui de bonnes suites de ta confiance passée; mais oblige-le pourtant par des serments solennels d'observer la même méthode que toi-même et de se conformer à ton exemple, au contraire, si tu répands cette doctrine indiscrètement et en abuses, sache que le Dieu très haut sera juge entre toi et moi!»

---

1) V. *les Prolégomènes*, t. III, 192—193

un jeûne continu, d'acquérir une force merveilleuse des membres, de prédire l'avenir, etc.; nous continuerons maintenant à suivre ses traces jusqu'à la fin dans l'explication des phénomènes semblables qui concernent les objets extérieurs, p. e., le pouvoir de guérir certaines maladies, de provoquer la pluie, de causer, par les malédictions, la perte et la ruine, ou bien, par les bénédictions, d'éloigner toute espèce de maux, de dompter les animaux sauvages, etc., en un mot, des phénomènes qui ont tout l'air de contrarier les lois de la nature, mais qui, jugés avec discernement, présentent souvent des causes conformes à ces mêmes lois, bien qu'actuellement elles ne se soient pas suffisamment révélées à notre connaissance. Bien que l'âme, continue Avicenne, n'ait point avec le corps les rapports de l'empreinte au sceau, mais, au contraire, que leur union soit libre et leur nature toute différente, nous voyons pourtant les diverses affections de l'âme agir sur le corps [1]), par exemple, la réflexion chez celui qui marche sur une planche étendue au-dessus d'un abîme lui fait souvent perdre l'équilibre et tomber, tandis que celui qui se trouve sur la même planche, mais étendue sur la terre plane, reste debout. De la même manière, on change de visage graduellement ou subitement sous l'influence de pensées et d'impressions intérieures, et cela jusqu'au point de provoquer ou d'écarter des indispositions et des maladies; aussi pourrions-nous supposer que la force de l'âme s'étend sur les objets environnants: de même qu'elle influence l'état de son propre corps, elle pourrait peut-être influencer les corps étrangers et leurs âmes, et, en maîtrisant sa propre cupidité, son irascibilité ou sa frayeur, éloigner les mêmes passions des autres. Quelquefois nous trouvons cette force donnée à l'âme dès le moment de son union avec le corps, mais quelquefois elle est développée par l'exercice et par le changement du tempérament; enfin quelquefois par l'aspiration de l'homme d'acquérir la connaissance intime de Dieu, ce qui est le cas des saints dévoués à Dieu. Celui qui a reçu de la nature cette force de l'âme et qui la fait servir à développer la bonté et la pureté, appartient au nombre des prophètes et des saints; doués des dons de la grâce divine, ils atteindront le plus haut degré de perfectionnement, tandis que l'âme douée de la même force, mais inclinée au mal, se livre à la magie et n'atteindra jamais le rang suprême des âmes pures [2]).

A la catégorie des effets produits par l'âme sur les objets environnants on pourrait rapporter celui du mauvais œil [3]), par lequel on entend une impression nuisible émanant de la personne qui en admirant regarde une autre. Bien que cet

1) Comp *Les Prolégomènes*, t. III, p. 182—183, et le *Muséon*, 1882, p. 511, dans l'art. *La philosophie d'Avicenne*

2) Comp *Les Prolégomènes*, t. III, p. 183.

3) V. ibid, p. 187

tion, pour être communiquée à tout le monde, ne requiert qu'une explication.

3) Quelquefois, on se sert de moyens extérieurs pour calmer l'imagination, soustraire les sens et la réflexion à toute impression extérieure, et de cette manière rendre l'âme plus accessible aux influences célestes et divines [1]). C'est dans ce sens qu'on raconte, par exemple des Turcs, qu'en se rendant chez leur devin pour apprendre les événements cachés de l'avenir, ils ne reçoivent ses révélations qu'après qu'il s'est mis en mouvement avec une rapidité à perdre haleine, et que dans cet état il communique ses révélations. D'autres fixent leurs yeux sur un objet transparent et étincelant, ou sur un point noir resplendissant et miroitant jusqu'à hébéter la vue par son éclat et, dans cette condition de torpeur, ils saisissent les communications d'en haut [2]). Tous ces moyens sont plus efficaces chez les individus de constitution bien faible, par exemple, des jeunes gens inexpérimentés, et ils se combinent avec des discours diffus et incohérents, avec des actes de folie, en un mot, avec tout ce qui provient d'un sentiment de stupéfaction et d'étourdissement. Quand, après cette opération, la réflexion est hébétée et assoupie, le moment de l'unification de l'âme avec le monde des mystères s'approche, tantôt le mystère se manifeste sous la forme d'un tintement très fort, tantôt sous celle d'une allocution angélique ou d'un chuchotement secret, tantôt tout le monde des mystères se révèle à lui. En attendant, tout ce que nous venons d'exposer ici ne peut être envisagé comme doctrine prouvée, mais ne dépend que de l'expérience seule quoique affirmée autant possible par des hommes de réflexion mûre ayant eux-mêmes éprouvé ces cas ou les ayant constatés chez d'autres. Alors il s'agit de démontrer l'existence réelle et la cause d'un tel phénomène dépassant la raison ordinaire, et, si l'on y réussit de manière que tout soit clairement expliqué par voie naturelle, l'âme se réjouira des douceurs de l'intelligence et n'hésitera pas à escalader ces hauteurs mystérieuses. Mais arrêtons-nous, prolonger la discussion sur ces matières, en apportant nos propres témoignages ou ceux d'autres, ce serait une vaine entreprise, attendu que celui qui n'est pas convaincu de la justesse générale de nos observations, ne se laissera pas non plus convaincre par une exposition détaillée.

4) Jusqu'à présent, nous avons vu Avicenne expliquer les effets en apparence miraculeux de l'extase religieuse, autant qu'ils proviennent d'un pouvoir extraordinaire donné à l'âme sur les sens inférieurs, par exemple, la possibilité de supporter

---

1) Le développement ultérieur et très ample de cette matière se trouve dans *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. fr. par Mac Guckin de Slane, t. I, p. 207—209, p. 221—231.

2) Comp. la *mystification* de l'illustre E. W. Lane, opérée au Caire par un faiseur égyptien et racontée par lui-même dans *An account of the manners and customs of the modern Egyptians by E. W. Lane*, London, 1846, t. II, p. 98 sq. L'explication naturelle, ibd., t. III, p. 210 sq.

nature de la force digestive à un abandon complet de ses fonctions intellectuelles, de même que, dans certaines maladies, toute son attention est attachée au rétablissement de la santé du corps; les deux facultés qui empêcheraient la prédominance de l'imagination intérieure, les sens extérieurs et la raison, étant réduites à peu près à rien pendant le sommeil, l'imagination reste seule maîtresse, et le sens général en reçoit les images comme provenant de la réalité. C'est pourquoi le sommeil est ordinairement uni aux visions. Pourtant, les degrés de force de l'âme varient comme ceux des sensations extérieures et de la raison, qui, comme nous l'avons dit, ont pour fonction de réprimer l'imagination: si l'âme est forte, elle résiste facilement à ces aggressions du dehors, et si elle est faible, le contraire se produit, tandis que l'âme exercée par le traitement spirituel refuse tout ce qui s'oppose à cette action, et se meut avec liberté dans la région qui lui convient par sa nature; ainsi délivrée de toute sensation du dehors et des liens qui l'attachent au corps affaibli, p. e. par une grave maladie, elle peut vraisemblablement s'élever au monde saint et spirituel et en tirer des images qui, de nouveau, se réfléchissent dans l'imagination vide et affaiblie du dormant ou du malade, d'où elles sont transportées dans le rayon du sens général. L'âme très forte par sa nature pourrait bien probablement, même en état de veille et de santé parfaite du corps, recevoir des inspirations de ce genre, des vues extraordinaires et des exhortations intérieures, comme ce fut le cas du prophète, quand il jouit de l'apparition des anges ou entendit des voix célestes. Ces impressions d'un autre monde varient beaucoup en intensité et vont jusqu'à l'apparition, par exemple, d'une représentation de la beauté divine, la récitation d'un morceau de poésie et même jusqu'à la révélation de l'être éternel et la communication de sa parole, c'est parce que notre imagination, en transformant toute forme intellectuelle, ou de nature mixte, en image sensible, ne peut nous représenter, par exemple, le bon et le beau que par une figure agréable à voir et le mal par une image contraire, etc.; mais il n'arrive que bien rarement qu'elle soit à même de fixer dans la mémoire, avec une parfaite clarté, la forme révélée sans aucune transformation. Au contraire, l'âme de nature faible ne retient qu'une image presque effacée qui n'exerce que peu d'influence sur l'imagination et sur la mémoire; l'image, chez elle, est toujours sur le point d'être bannie et dissoute par une autre, et on ne réussit à la rappeler que par une réitération ou quelquefois par une interprétation, tandis que celle de l'âme forte, conçue en état de sommeil, de veille ou de maladie du corps, soit sous la forme de songe, d'inspiration ou de révélation, n'en a pas besoin. Mais il n'en est pas de même, si les transformations se succèdent et varient, car dans ce cas il faut recourir aux mêmes moyens, selon les circonstances, les rapports du temps et l'habitude des individus; et, alors, le songe demande une interprétation, tandis que l'inspira-

D'abord, nous devons faire remarquer que tout le monde connaît la révélation des événements futurs qui se fait dans les songes, et qui devient possible lorsqu'une disposition maladive du corps ne l'empêche pas; mais ici nous devons encore rechercher si cette faculté ne peut s'adapter à l'état de veille, pourvu qu'il n'y ait rien qui s'y oppose [1]). Nous savons que les événements terrestres sont, dans leur *généralité*, décidés dans le monde des hautes intelligences, mais, ils ne le sont dans leurs *particularités* que dans les âmes des corps célestes [2]) qui gouvernent notre monde: voilà la doctrine des péripatéticiens; mais nous pourrions peut-être, avec une certaine vraisemblance, supposer que ces âmes célestes embrassent en même temps et le général et le particulier. Alors les événements viendraient des influences de ces âmes, que l'âme humaine pourrait subir si elle y était accessible et qu'aucun obstacle, ni extérieur ni intérieur, ne s'y opposât; examinons ces conditions. Nous savons d'abord que les forces de l'âme se contre-balancent entre elles; par exemple, l'irascibilité contrarie l'appétit sensuel; les sensations extérieures troublent les sens intérieurs et entraînent la raison, instrument de l'âme; au contraire, l'âme plongée dans la méditation arrête toute action des sens extérieurs, qui ne portent plus alors aucune image du dehors à l'âme. C'est à l'aide de l'organe de la sensibilité ou du *sens commun* [3]) que l'image de l'objet extérieur se reproduit comme présent; quelquefois, l'objet sensible, disparu ou changeant de place, laisse encore pour un certain temps son image; par exemple, quand on tourne en cercle un objet lumineux, on obtient l'image de tout un cercle continu. Ainsi, aussi longtemps que l'image restera, nous ne pouvons la regarder que comme présente; peu importe qu'elle provienne d'un objet véritable, ou dérive d'un objet dont l'existence réelle a cessé. Le dernier cas se présente chez les malades qui reçoivent de leur imagination l'impression d'objets inexistants et dont la faculté imaginative est mise en mouvement par ces images reproduites à peu près comme dans deux miroirs opposés l'un à l'autre. Ce qui en fait cesser la reproduction continue, c'est le sens extérieur qui distrait le sens général et le maîtrise presque totalement, ou la raison et la réflexion intérieure qui préservent l'homme des images de la fantaisie, mais cet effet étant souvent affaibli, l'imagination en revient à s'occuper de ces images, comme si elles avaient une existence réelle. C'est ce qui arrive dans le sommeil, qui arrête entièrement toute impression du dehors, alors, quelquefois, l'âme est entraînée par la

1) Comp. *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. par de Slane, t. I, p. 216 sq., et l'article *La philosophie d'Avicenne*, dans le *Muséon*, 1882, p. 513—514.

2) Comp. le traité sur l'astrologie dans le *Muséon*, 1891, p. 384.

3) C'est l'*αἴσθησις κοινή* d'Aristote, le sens général qui réunit les sensations reçues par les sens extérieurs.

X^{ième} SECTION.

SUR LE SECRET DES MIRACLES.

Dans les articles précédents nous avons exposé les vues d'Avicenne sur la vie future, où la perfection de l'âme sera la rétribution de l'homme zélé et juste, tandis qu'au contraire, la punition du coupable y sera la continuation de son état défectueux, provoqué par ses péchés, ainsi que la conscience d'être *privé* des moyens de perfectionnement, au moins pour un certain temps, dont la longueur dépendra de la grâce divine. En outre, nous avons expliqué la voie que l'homme doit suivre pour arriver graduellement, par diverses stations, et déjà dans la vie d'ici-bas, au plus haut degré de l'unification avec Dieu, à ce degré où, perdant totalement la conscience de lui-même, il ne contemple que Dieu partout dans les objets terrestres; dans cette contemplation de Dieu il est *devenu lui-même Dieu*, et il ne semblerait rien manquer à notre initié, arrivé dans cet état, que la faculté d'opérer des miracles. Ici pourtant, la réflexion judicieuse d'Avicenne l'arrête et, contrairement à ses successeurs, les philosophes çoûfiques par excellence, comme Ibn-ul-Arabî o. a, il tâche par la suite de nous expliquer ces faits d'une apparence extraordinaire.

1) Arrivé à cet état, l'illuminé semblerait être doué de la faculté de s'élever au-dessus des lois de la nature; mais, dans la plupart des cas, il faut reconnaître que ce qui, au premier abord, nous paraît miraculeux, ne s'opère pas contrairement aux lois fixes de la nature, que, au contraire, si nous les examinons de plus près, ces choses sont conformes à ces mêmes lois, bien que celles-ci ne nous soient que très imparfaitement connues. Si, par exemple, l'initié peut pendant bien longtemps supporter le jeûne, c'est que l'âme, plongée dans la contemplation, exerce son influence sur le corps, qui, dans le repos absolu, ne perd rien de sa chaleur et n'a pas besoin de restaurer ses forces perdues. Nous avons des cas analogues dans certaines maladies où le patient peut de même, pendant bien longtemps, soutenir sa vie sans aliments, bien que l'intensité de la maladie épuise ses forces par son principe destructif et contraire au rétablissement normal, qui n'existe pas dans le jeûne de l'initié. Ainsi ce jeûne continu, qui serait impossible à l'homme sensuel et sain, n'a rien qui s'oppose à la loi ordinaire de la nature.

Quant à la force extraordinaire que déploie quelquefois le çoûfî, elle s'explique par l'état extatique de son esprit, à peu près comme la force ordinaire de l'homme augmente par la joie ou l'enivrement, et diminue par la peur et la tristesse.

2) Quant à la faculté de prédire les événements futurs, il nous faut, pour porter à ce sujet un jugement sûr, examiner les conditions dont dépend cette faculté.

5) Après avoir traité du développement graduel du théosophe, nous dirons à la fin quelques mots des qualités dont il fait preuve dans ses rapports avec le monde. Il est toujours affable, et l'homme supérieur et haut placé n'a pas pour lui plus de considération que le personnage inférieur et de basse condition, car il est convaincu que le monde tout entier, n'étant que vanité, est égal devant Dieu. Bien qu'avant son unification complète il n'ait pu supporter la moindre distraction venant des choses de ce monde, arrivé dans cet état, il est au contraire à l'abri de tout trouble, et possède même des forces suffisantes pour s'y intéresser; pourtant il évite de s'immiscer dans ce qui ne le concerne pas, et il ne se laisse pas emporter de colère contre les actes coupables, mais en considérant le mystère de Dieu qui se rattache au destin, il prend pitié des pauvres créatures et donne ses avertissements avec douceur; quelquefois même où il voit le bien-être en abondance, il garde le silence à l'égard de ceux qui n'en sont pas dignes. Il est courageux et n'a nulle peur de la mort; généreux, il n'aime plus les vanités du monde; il pardonne volontiers aux autres et ne garde point de rancune; son âme, préservée du péché, ne s'occupe que de Dieu. Les conditions de l'existence lui étant indifférentes, tantôt il préfère l'indigence et la dureté de la vie, son âme lui suggérant le mépris de tout à l'exception de Dieu; tantôt en rapport avec le monde extérieur, il tient à l'opulence et aux honneurs, en les regardant comme des dons de la providence et en les assimilant à la splendeur divine, le but suprême de ses aspirations. Cette variabilité se trouve chez diverses personnes et chez le même individu, tout dépendant du milieu, du temps et des circonstances. Attiré seulement vers le royaume céleste, il semblerait quelquefois se soustraire aux exigences rigoureuses de la loi mondaine; pourtant, il n'est pas coupable, car il n'est plus responsable de ses actions; la responsabilité incombe à celui-là seul qui s'est assujéti à la loi après l'avoir comprise, ou qui s'est rendu coupable en négligeant de la comprendre, tandis que, lui, il a perdu toute conscience. En général, il faut pourtant constater que la vérité absolue ou Dieu n'est pas l'abreuvoir de tout allant et venant, ni se manifeste également à tout le monde, et que la révélation de la vérité n'est accordée qu'aux seuls élus. Aussi la doctrine que nous venons d'exposer dans ce chapitre pourrait être la risée des indifférents en même temps qu'elle servirait d'avertissement aux initiés; si quelqu'un donc éprouve pour elle de l'aversion, qu'il examine son intérieur, et voie s'il possède la réceptivité nécessaire! A celui-là seul qui est bien disposé, tout est facile [1]).

[1]) Voy. le même adage employé par Avicenne à la fin du traité sur *Le Destin*. Le *Muséon*, t. IV, 1885, p. 50.

Dieu. Après avoir passé ce degré, son état ne dépend plus de sa volonté, mais en regardant les objets mondains, il n'y voit que Dieu seul; sa contemplation devient stable et continue, et il se trouve au *neuvième* état, d'où il passera au *dixième*. Alors, son âme deviendra le miroir de la divinité, le royaume éternel s'y réfléchira, et les jouissances d'en haut se répandront sur lui. En contemplant sa propre âme, il y contemple Dieu, et il se trouve comme mû perpétuellement de l'un de ces points à l'autre. Enfin il arrivera au dernier degré, le *onzième* état ou *la contemplation permanente;* c'est là qu'il perdra la connaissance de son propre être et n'aura plus égard à son âme qu'autant qu'elle contemple Dieu en pleine identité avec lui, et qu'elle n'est plus pour lui un objet étranger, illuminé de temps en temps seulement par la grâce divine. Le voilà arrivé à l'unification complète avec Dieu [1]).

4) Aussi avons-nous trois étapes essentielles dans le développement de l'initié sans valeur réelle en elles-mêmes, mais nécessaires pour le guider au dernier degré, l'unification complète. La première, effectuée par la volonté d'entrer dans la voie de la sanctification avec le secours de la science ou de la foi, n'a que le caractère d'une abstraction de l'âme du côté de l'absolu; la deuxième, effectuée par l'ascétisme et par les autres moyens extérieurs pour soumettre l'âme réfractaire à la raison, a le caractère de l'impuissance. La troisième, la jouissance que l'âme éprouve de sa sanctification acquise, bien qu'elle ait une certaine réalité, n'est qu'un errement de l'âme entre la conscience d'elle même et de Dieu, tandis que l'absorption entière de l'âme dans l'Un et l'Absolu constitue seule le salut suprême. Aussi faut-il que le vrai initié, après avoir commencé par la science divine à discerner et à refuser tout ce qui la contrarie, et poursuivi jusqu'à l'effacement l'abandon de sa propre conscience, pénètre encore l'ensemble des attributs de Dieu pour les assimiler à sa propre âme et arriver à l'unité absolue et au quiétisme en Dieu. Au contraire, aussi longtemps qu'il y a quelque différence entre la connaissance et l'objet de la connaissance, il n'a pas acquis l'unité et l'absorption en Dieu, mais il se trouve en état de dualisme. Pourtant, ce dernier degré de l'unification [appelé du terme technique *«Embellissement de l'âme»* et opposé au *«dépouillement»* seul de tout désir mondain] dépasse toute description et ne peut être dévoilé que par la fantaisie; que celui qui en souhaite la connaissance, se joigne lui-même au nombre des initiés qui ont atteint ce but suprême, mais qu'il ne se confie nullement aux traditions orales

---

1) Cette description de l'arrivée de l'initié à l'unification accomplie se trouve citée dans l'ouvrage d'Ibn Thofail: *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan*, ed. E Pocock, Oxonii, 1700, p. 6 sq. et dans l'édition du Caire, de l'an H 1299, p. 4

regarde avec pitié cette créature pauvre et mal guidée, même eût-elle obtenu la pleine récompense réservée par la loi à une vie irréprochable et bien réglée.

3) La *première* étape du vrai adorateur de Dieu est appelée *volonté*. Par elle celui qui est convaincu de la suprême vérité, soit par des preuves évidentes, soit par la foi à l'autorité des saints imâms, sait maîtriser son âme en la dirigeant vers Dieu pour obtenir l'union intime avec lui; la personne occupant ce degré s'appelle «*Murîd*». — La *deuxième* étape s'atteint par une préparation de l'âme destinée à en éloigner les obstacles extérieurs qui l'empêchent de suivre la route de la sanctification et de se purifier de toutes les impressions sensuelles, enfin à la rendre susceptible du perfectionnement qu'opère la grâce divine. Cette préparation s'opère de diverses manières: par l'abstinence, par la musique, seule ou accompagnée de paroles d'avertissement douces et persuasives, émanant d'une conviction pure et solide; enfin, la *troisième* a pour but de délivrer la pensée de tout poids du corps, et de la rendre tout entière à l'amour spirituel qui cherche à pénétrer l'essence de l'objet aimé, bien différent de l'amour sensuel, source de la perdition. L'initié, arrivé à ce degré par la volonté et par cette manière d'opérer sur l'âme, devient de temps en temps capable de recevoir des éclairs de la lumière divine, qui, selon sa réceptivité, deviennent de plus en plus fréquents. Cet état, le *troisième*, s'appelle du terme technique *temps*, selon le dicton du prophète: *Il m'arrive quelquefois un temps d'intimité avec Dieu, où personne, ni ange chérubin, ni prophète envoyé d'en haut ne l'emporte sur moi* [1]). Plus il s'enfonce dans cet état, plus il devient capable de recevoir les illuminations d'en haut même sans préparation antérieure; abandonnant la vue matérielle des objets, il y contemple partout l'image de Dieu; voilà le *quatrième* état. Il peut toutefois être égaré par ses propres visions et semble aux personnes de son voisinage accablé d'inquiétude et de tremblement du corps, ce qui pourtant cessera à l'entrée dans le *cinquième* état, peu à peu et par l'habitude. Alors sa condition se changera en tranquillité parfaite et donnera place au *sixième* état, appelé en arabe «*Sakîna*». L'éclair instantané s'y transformera en flamme illuminante, son intimité avec Dieu deviendra stable, le rayonnement divin le réjouira, et la cessation de l'extase l'affligera. Ensuite arrivé au *septième* état, à la contemplation de la vérité ou de Dieu, il est emporté hors de lui-même et, bien qu'on le voie devant soi, son être est comme absent. Puis, ayant atteint le *huitième* état, sa condition lui devient facile et familière et il dépend de sa volonté de la provoquer, de monter de ce monde imaginaire et faux à la demeure de la vérité ou de

1) Ce dicton de Mohammed se trouve cité dans le Gulistan de Saadi, v. *Gulistan*, trad. par Ch. Defrémery, Paris, 1858, p. 109

en nombre infini, il faut un principe commun qui imprime une direction générale à tout l'ensemble; c'est cette source que nous appelons *loi divine* ou *révélation de Dieu* (*Sharîah*). Cette loi suppose de son côté l'existence d'un législateur, muni de l'autorité divine, nécessaire pour se faire obéir et qui lui sera donnée par des dons particuliers dépassant les forces ordinaires de l'homme. Ce législateur, doué de la puissance de la parole et de l'action, est l'homme-prophète. Mais la foule ignorante et faible, plaçant ses fins égoïstes au-dessus du bien général et s'opposant à cette loi, a besoin d'être avertie continuellement de la rétribution qui l'attend dans l'autre vie d'après les enseignements de la loi révélée; ces avertissements lui sont donnés par les pratiques du culte extérieur, par exemple la prière prescrite à certains intervalles, le jeûne, etc., etc.; c'est donc le prophète qui a la mission de rappeler au peuple l'unité de Dieu, sa sainteté, la rétribution de l'autre vie, la nécessité de pratiquer l'observation du culte extérieur et de l'obéissance aux ordres de Dieu. Tout cela a été ainsi institué dès la création de l'univers par la providence éternelle; à ceux qui ont obéi aux commandements de la loi, Dieu a assuré la récompense dans ce monde et dans l'autre; en outre, à ceux qui ont cherché à pénétrer son être, il a promis la perfection qui s'obtient par la contemplation de son essence divine. Admirez donc d'abord la sagesse divine qui a établi l'ordre de l'univers, puis sa grâce qui distribue des récompenses abondantes à ses adorateurs, enfin sa bonté infinie qui accorde la béatitude éternelle de la contemplation divine à ceux qui le connaissent en esprit! Celui-là seul est le véritable adorateur de Dieu (*el-ârif*) qui ne connaît d'autre objet de son adoration que l'être divin, et n'est ému ni par l'espoir des récompenses, ni par la peur des châtiments; autrement, ces motifs auraient la prépondérance, et Dieu serait le but secondaire. Les observateurs des lois du culte extérieur et les fidèles zélés, alors même qu'ayant un autre but que Dieu seul, ils renonceraient à toute jouissance mondaine, ils seraient pourtant, d'une certaine manière, à plaindre, attendu que la pure contemplation de l'absolu leur est défendue, et leur aspiration de connaître l'être suprême est toujours mêlée de désirs mondains; leur rapport aux initiés de Dieu est, à peu près, celui des jeunes gens aux hommes mûrs. Ceux-là repoussant tous les désirs de perfectionnement et, contents de la jouissance mondaine, s'étonnent des hommes sérieux et graves aux principes tout contraires, et, aveugles pour la beauté divine, tendent leurs mains après toute espèce de jouissances mondaines; même si, quelquefois, ils renoncent au monde, c'est à peine et, tout au plus, dans l'espoir d'obtenir des jouissances d'une nature également grossière après la mort. Toute élévation d'esprit vers Dieu leur est interdite, tandis que l'homme doué de l'aspiration sacrée connaît seul la jouissance véritable, et, en dirigeant toujours sa vue en haut,

article du *Muséon* [1]): «Et si ton oreille a été frappée par le récit de *Salâmân et «Absâl*, tu seras convaincu que Salâmân représente la raison ordinaire de la vie «humaine, et qu'Absâl indique la spéculation divine, illuminée par Dieu, si tou«tefois tu appartiens aux confesseurs de la vérité. Prépare-toi donc à la solution de «ce problème, si tu en as la force».

1) Nous distinguons ordinairement dans la vie terrestre trois espèces d'hommes: le *zélé* (en ar.: *ez-zâhid*), qui renonce à tout rapport avec le monde, l'*observateur rigoureux du culte extérieur*, ou l'adorateur de Dieu (en ar.: *el-âbid*), et enfin le *connaisseur intime de Dieu*, ou celui qui applique toute son attention à tâcher de pénétrer le royaume de Dieu, et à y puiser la lumière céleste (en ar.: *el-ârif*). Tandis que les deux premiers degrés, séparés du dernier, ne nous offrent qu'une espèce de trafic où l'on cherche à gagner dans la vie future la récompense des œuvres qu'on a faites dans la vie terrestre; le dernier seul a pour but de maîtriser les forces sensibles et imaginatives de l'homme pour l'éloigner de toute vanité mondaine et le faire arriver à la vérité et à Dieu, alors son intérieur sera accessible à l'inspiration divine et à l'illumination d'en haut, de manière qu'il acquerra peu à peu la faculté de s'élever, quand son âme le commande, vers la lumière divine sans être troublé par des pensées mondaines, enfin, tout en lui appartiendra au domaine de la sanctification.

2) Mais, pour justifier cette classification des hommes, il nous faut donner une explication préalable: l'homme ne peut se développer que dans une société où l'un se charge de procurer à l'autre les choses nécessaires à la vie, par exemple la nourriture, les vêtements, et cette société a besoin d'être soutenue par les lois. Toutefois, les lois particulières ne suffisant jamais à embrasser tous les cas spéciaux

— —

1) V. Le *Traité d'Avicenne sur le destin*, analysé par A. F. Mehren, dans le *Muséon*, janvier 1885, p. 39, où la même légende mystique a été citée. Nous en donnerons ici le contenu principal selon le commentaire de Naçir ed-Din at-Thousî qui se trouve imprimé à part dans l'édition de „tis'a rasâïl" de l'imprimerie d'al-Djawâïb, A. H. 1298 = 1881 Chr., p. 112—121, et dont un petit manuscrit existe dans la bibliothèque de l'Univ. de Leyde, (voy. *Cat. Codd. orient.* éd. de Jong et de Goeje III, p. 323, No MCCCCLVI). „*Salâmân* et *Absâl* étaient frères germains, Absâl, le cadet, était l'objet de la passion de la femme de son frère; pour satisfaire son amour elle proposa de donner sa sœur en mariage à Absâl, dans le but d'occuper sa place dans la nuit des noces. Mais Absâl averti par un éclair du ciel au moment suprême évita ainsi, bien qu'avec peine, de se rendre coupable envers son frère." Absâl représente ici la faculté spéculative de l'homme qui à la fin saura dominer les passions sensuelles, symbolisées par la femme de Salâmân. — Dans la liste des traités d'Avicenne composée par son disciple Djouzdjânî se trouve le nom de „*Salâmân et Absâl*", bien que nous l'ayons cherché en vain dans les manuscrits d'Avicenne à Leyde et à Londres. Cette légende probablement d'origine grecque, a reçu un développement très varié dans la littérature orientale, dont le dernier, bien différent de celui qui précède, est dû au célèbre poète persan *Djâmi*, auteur du poème épique „*Salâmân et Absâl*" comprenant 1131 vers du mètre Ramal et publié par Forbes Falconer „*Salâmân u Absâl, an allegorical romance*", London, 1850, avec une imitation en anglais „*Rubáiyát of Omar Khayyám and the Salámán and Absál of Jámi*", London, 1879.

substance par l'intelligence parfaite et essentielle ou par l'amour parfait, dont lui-même est à la fois le sujet-objet, le second degré est celui de la contemplation des substances pures et célestes; en possession parfaite de l'objet de leur amour, elles contemplent simultanément l'être unique et leur propre essence, et ne sont assujéties à aucun autre de ces désirs ultérieurs qui ne se montrent que dans l'espèce inférieure des âmes appartenant aux corps célestes et aux hommes; celles-ci arrivent alternativement à la contemplation de la partie divine qui leur est échue, et au désir ardent *d'obtenir* par la grâce de Dieu le reste. Les degrés inférieurs, le quatrième et le cinquième, sont occupés par les âmes charnelles et mondaines; flottant entre le ciel et le monde ou abîmées dans les ténèbres, elles occuperont après la mort des places en rapport avec les tendances spirituelles ou matérielles qui les ont dominées dans ce monde. Nous arriverons donc à ce résultat final, que l'amour qui — comme nous l'avons expliqué amplement dans le traité spécial de l'amour — pénètre les substances pures et célestes, est de même en rapport avec les désirs ou la tiédeur des âmes inférieures et mondaines, douées par la grâce divine d'une aspiration au perfectionnement de leur essence [1]), aspiration que leur volonté peut seconder.

IXème SECTION.

SUR LES DIVERSES ÉTAPES DE LA VIE CONTEMPLATIVE.

Dans ce qui précède, nous avons considéré les divers degrés de jouissance. Nous avons vu que la jouissance purement spirituelle dépasse déjà en cette vie toute autre satisfaction sensuelle et matérielle, mais n'atteint pourtant son perfectionnement complet que dans l'autre vie par la béatitude céleste qui provient de la contemplation de Dieu et de son être. Nous allons maintenant examiner les diverses étapes qui conduisent l'homme dans cette vie vers ce but sublime. Ce traité d'Avicenne, comme le fait remarquer son commentateur *Naçîr ed-Dîn at-Thousî*, en alléguant l'autorité de son prédécesseur *Fakhr ed-Dîn ar-Râzî* († 606 H), est la meilleure partie de cet ouvrage et le premier essai de description de la vie contemplative des çoûfis orientaux, qui n'a été dépassé par aucun de ses successeurs. Eu égard à l'importance du sujet, Avicenne commence ce chapitre par les paroles mystiques, adressées à ses lecteurs, que nous avons eu l'occasion de citer et d'expliquer dans un

1) Comp. notre art. du *Muséon*, 1882, p. 51: *La philosophie d'Avicenne*, et le *Traité sur l'amour*.

4) Les obstacles provenant de l'union de l'âme avec le corps, sont de nature à pouvoir durer pendant toute notre vie et même à subsister après la mort, en tant qu'ils n'ont pas dépendu uniquement de cette union, mais en outre d'une volonté résistant à tout perfectionnement; dans ce cas, nous sentirons les tourments de la privation de ce bien ou le feu de la condamnation, dépassant en douleur le feu matériel. La défaillance de l'âme qui provient de son manque de faculté pour développer son perfectionnement, et qui est causée par l'union avec le corps ou par des accidents imprévus, cessera après la mort puisqu'elle n'a alors aucune raison d'être, et la peine de l'âme qui en dérive ne durera pas; au contraire, seule en souffrira l'âme, qui, après avoir senti le désir du perfectionnement et s'être éveillée par ses études et ses efforts, reste insouciante, obstinée ou réfractaire vis-à-vis de la vérité qui lui a été communiquée. En tout cas, l'insouciance inconsciente est plus proche du salut qu'une intelligence mal employée et dépravée. Les âmes pures, au contraire, remplies du désir de leur perfectionnement, entreront dans la béatitude et dans la jouissance du monde céleste dont elles ont eu un faible pressentiment pendant leur vie; éveillées par l'admonition céleste, elles ont éprouvé une émotion de joie mêlée de douleur qui les conduira à l'accomplissement parfait de leur ardent désir; tandis que les âmes faibles et pauvres d'esprit jouiront d'un degré de béatitude convenable à leur condition intellectuelle, et seront chargées peut-être encore une fois d'une espèce de corps convenable à leur imagination, dans lequel elles se développeront jusqu'à atteindre la perfection des âmes élues [1]) Il faut pourtant bien se garder de supposer la possibilité d'une transmigration des âmes dans des corps d'animaux, ce qui serait absurde; car cela aurait pour conséquence nécessaire de douer le corps animal de deux âmes, d'une adhérente au corps dès sa naissance, et par laquelle il est gouverné, l'autre venant d'un homme décédé; en outre, tout ce qui est périssable ne pourrait être doué d'existence réelle, ni le nombre des corps être égal au nombre des âmes ayant abandonné leurs corps, ni plusieurs âmes habiter un seul corps, soit en harmonie, soit en mutuel désaccord; tout cela, nous l'avons exposé ailleurs.

5) Comme nous venons de prouver qu'il y a plusieurs espèces d'âmes, destinées aux divers degrés de béatitude, nous ferons encore remarquer que les substances intellectuelles sont de même bien différentes quant à la jouissance contemplative. Le plus haut degré de la contemplation appartient à Dieu seul, qui pénètre sa propre

---

1) Comp. *Muséon*, 1882, p. 517. Dans notre article: *La philosophie d'Avicenne*, à la fin du traité d'Avicenne *el-Oudhawia*, cette opinion est attribuée à *Thabit b. Qorra*, mais, selon le commentaire d'et-Thousi, à el-Farabi conformément à la parole du prophète „*La plupart des habitants du paradis sont les faibles et les pauvres d'esprit*“

en même temps un perfectionnement de notre nature primitive; aussi toute jouissance se rattache-t-elle à notre perfectionnement et à la perception qui la précède. Si l'on nous objecte que, quelquefois, l'objet qui pourrait produire la sensation convenable, ne la produit pas à un degré proportionné à son importance, p. e. la santé et le bien-être continu du corps, ou même doit être refusé, par exemple les choses délicates, par un malade, nous répondons à la première objection que la jouissance est en même temps perception et acquisition, mais qu'un bien matériel d'une certaine stabilité, comme la santé, n'éveille pas la même sensation que l'acquisition subite du même bien, p. e. la guérison soudaine d'une grave maladie; et quant à la dernière, il nous faut rappeler qu'il n'y a pas de jouissance où l'on ne perçoive l'objet de la jouissance comme tel: ainsi pourrons-nous préciser la définition de la jouissance en y ajoutant: la jouissance est la perception d'un objet convenable au développement de l'individu, en tant que sa perception n'est gênée par rien d'anormal; car, dans ce cas, il ne pourra le percevoir librement. Le malade, par exemple, non plus que l'estomac chargé, ne goûte les mets délicats; de même, pendant une fièvre violente ou à l'approche de la mort, la sensibilité perd sa force, la douleur n'est plus sentie. Mais la condition normale une fois rétablie, la perception de la jouissance ou de la privation lui reviendra. Ainsi, après avoir vu que toute jouissance se rattache à un perfectionnement qui est un bien relativement au sujet, mais qu'il y a plusieurs espèces de perfectionnement, tels que le perfectionnement des sens extérieurs, par exemple le goût satisfait et perfectionné par les délicatesses, le toucher et l'odorat, etc., de même celui des sens intérieurs, par exemple l'irascibilité satisfaite par la domination sur l'adversaire, nous aurons une tout autre espèce de perfectionnement:

3) *Celui de l'intellect ou de la substance intellectuelle*, qui s'opère successivement par la manifestation de la vérité, proportionnée au degré de réceptivité du sujet, jusqu'à ce que toute la création lui soit dévoilée, et qu'il arrive à la connaissance des substances éternelles, des esprits et des corps célestes et de tout l'univers. C'est là le perfectionnement pur de l'intellect, tandis que le premier n'est que le perfectionnement animal, mêlé d'illusions, des perceptions sensuelles; celui-là est infini, tandis que l'autre est restreint à un certain nombre d'objets et ne varie, pour la majeure partie, que dans son degré d'intensité. Le rapport de la jouissance intellectuelle à l'animale est presque celui de la manifestation des intelligibles à l'offre d'une mince friandise qui satisfait le goût, et il en est de même de la relation des deux espèces de perception. Si nous ne languissons pas après la lumière céleste comme l'œil après la lumière du soleil, si le désir de la jouissance intellectuelle et du perfectionnement n'est pas éveillé en nous, nous en sommes nous-mêmes la cause et ce ne sont pas les substances intelligibles.

Al-Ishârât wa-t-Tanbîhât.

(INDICATIONS ET ANNOTATIONS)

VIIIème SECTION.

SUR LES DIVERSES ESPÈCES DE JOUISSANCES, LES SENSUELLES ET LES SPIRITUELLES.

1) Selon l'opinion vulgaire, les plus grandes jouissances seraient celles des sens extérieurs, bien qu'on voie presque tous les jours le contraire; celui, par exemple, que possède l'esprit de domination, alors même qu'il ne s'agit que de gagner une partie d'échecs, méprise toute jouissance sensuelle, et, quand les jouissances sensuelles sont mises à côté des honneurs extérieurs, les esprits doués de noblesse préfèrent ordinairement les derniers, bien plus, ils s'adonnent à la joie de répandre leurs bienfaits sur ceux qui en sont dignes en tenant peu à leur bien-être personnel. Il en est de même, quand il y va de la gloire ou de l'honneur personnel; on préfère alors la faim et même la mort à toute jouissance, et l'on se jette seul contre toute une force ennemie, bravant une mort certaine dans l'espoir d'acquérir de la gloire. Il est donc évident qu'il y a des jouissances intérieures de l'âme qui dépasseraient en puissance toute jouissance extérieure du corps. Cela se montre même chez l'animal; le chien de chasse, par exemple, bien qu'il ait faim, apporte le gibier à son maître sans y toucher lui-même, les femelles qui allaitent préfèrent leurs petits à elles-mêmes et risquent leur vie pour les défendre. Si donc il y a des jouissances intérieures qui dépassent, comme nous le voyons, celles qui viennent de l'extérieur, il faut, avec beaucoup plus de raison, donner une préférence décidée aux jouissances intellectuelles.

2) En ce cas, *la jouissance* est plutôt *la perception et l'acquisition du bien convenable à notre perfectionnement* que renferme l'objet, *la douleur*, au contraire, est *la perception et la souffrance du mal et du dommage* qui nous éloignent du même objet; nous avons ainsi le bien et le mal spirituel correspondant au sensuel: le bien sensuel, par exemple, est tout ce qui, dans ses diverses relations, satisfait notre goût, notre toucher, notre irascibilité, etc, le bien spirituel est, selon ses diverses relations, tantôt *le vrai*, tantôt *le beau*. En général, il n'y a pas de bien qui ne soit

cesseurs [v. p. 10 du texte ar., n. *a*]. Le style de cette composition est ordinairement bien concis et ne s'élève que rarement à des développements compliqués; quelquefois on y trouve aussi des répétitions un peu lourdes, c'est pourquoi j'ai préféré d'en donner une paraphrase en français plutôt qu'une traduction littérale, en me servant de temps en temps du commentaire de Naçîr ed-Dîn at-Thoûsî. Pour fixer le texte de cet ouvrage, j'ai eu à ma disposition le manuscrit appartenant à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. *Cat. Codd. orient. Biblioth. Acad. Lugd. Batav.*, t. III, p. 326, N°. 1464, Cod. N°. 1020ª, 4°), et, pour le commentaire de Naçîr ed-Dîn, les deux précieux manuscrits appartenant à Ind.-Off. Library (v. *Cat.* de Loth, p. 188 suiv.) et à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. t. III, p. 321, N°. 1452 du *Cat.*) [1]. Ces deux derniers, véritables trésors de cette littérature, ont été mis à ma disposition avec une extrême obligeance par les directeurs des dites bibliothèques, MM. le Dr. *R. Rost* et le Prof. Dr. *M. J. de Goeje*, auxquels je m'empresse, à cette occasion, d'adresser de nouveau mes respectueux remercîments. — Pour la révision des épreuves, comme pour le premier fascicule, j'ai à témoigner à Mr. le Dr. en phil. *P. Herzsohn*, à l'officine de Mrs. E. J. Brill à Leyde, ma vive reconnaissance pour l'exactitude infatigable avec laquelle il s'est acquitté de cette tâche, et je suis également très obligé à MM. le Rabbin *D. Simonsen* et le Dr. en phil. *J. Østrup* d'avoir bien voulu se charger d'une seconde révision. —

Dieu me donnant les forces et la santé, j'espère encore publier deux pareils fascicules contenant le reste de ces traités mystiques, à savoir les traités sur l'amour, sur la prière et la visite des tombeaux, la crainte de la mort, la prophétie, l'astrologie judiciaire et la dissertation importante sur le destin.

Copenhague le 12 Juillet 1891. A. F. MEHREN.

1) Les sources des variantes ont été marquées, conformément à ces indications, I. O. (= Ind.-Office), et Leyd. Par une inadvertance qui, j'espère, me sera pardonnée, j'ai employé indifféremment, surtout dans la première feuille, les deux marques, I. O. et Lond., pour indiquer le manuscrit appartenant à Ind.-Office library. Le Br. Muséum ne possédant qu'une traduction en Persan (v. *Cat.*, p. 418, VI), cette inexactitude ne donnera lieu à aucune méprise.

AVANT-PROPOS.

Les trois sections que nous présentons ici aux amateurs de la philosophie mystique des Arabes, appartiennent à un des ouvrages les plus célèbres d'Avicenne portant le titre: *Indications et Annotations* (الاشارات والتنبيهات). Il a été mentionné dans la liste de ses ouvrages composée par son disciple *Aboû-Obaid al-Djouzdjânî*, sous le N°. 15, en ces termes: «Cet ouvrage, *Kitâb oul-Ishârât wa-t-Tanbîhât*, est le dernier «qu'il ait composé sur la métaphysique et en même temps le meilleur. Il l'a réservé «pour ses disciples les plus intimes», ce qui est conforme au commencement de sa préface de la II^me partie contenant la métaphysique: هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسّر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسّر عليه والتكلان على التوفيق» وانا[1] أعيد وصيّتي وأكرّر التماسي أن يضنّ بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كلّ الضنّ على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الاشارات والله الموفّق»

«Ce livre contient des indications sur les bases de la métaphysique et des an-«notations sur ses propositions, mais celui-là seul qui est doué de l'aptitude né-«cessaire pourrait l'étudier, tandis que celui qui en est privé n'en tirerait aucun «profit. C'est pourquoi, je réitère ma dernière volonté et ma prière de cacher le «contenu de cet ouvrage à tout lecteur qui ne possède pas les conditions nécessaires «dont je ferai mention dans la conclusion de ce livre [v. la fin du dernier *namath*]».

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties, *la Logique* (المنطق), fol. 1—86 du manuscrit appartenant à Ind. Office-Library, subdivisée en dix sections (نهج), et *la Métaphysique* (الحكمة), de même subdivisée en 10 sections (نمط), fol. 87 v.—250 r., où quelques feuillets manquent à la fin. Quant aux trois dernières sections que nous avons choisies pour cette publication, le commentateur Naçîr ed-Dîn at-Thoûsî († 672 H) cite la critique de son prédécesseur, Fakhr ed-Dîn ar-Râzî († 606 H), de même auteur d'un commentaire de cet ouvrage. «Cette partie est la meilleure, l'auteur y ayant donné l'exposition de la doctrine çoufique avec une clarté que n'a atteinte aucun de ses prédécesseurs, et où il n'a été dépassé par aucun de ses suc-

---

1) Cod. L وأنا

A LA MÉMOIRE

DU XXVIÈME ANNIVERSAIRE

DU PROFESSORAT

DE

M. J. DE GOEJE.

TÉMOIGNAGE DE HAUTE ESTIME ET D'AMITIÉ.

TRAITÉS MYSTIQUES

d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne.

IIme FASCICULE.

Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishârât wa-t-Tanbîhât

(INDICATIONS ET ANNOTATIONS)

SUR LA DOCTRINE ÇOÛFIQUE

TEXTE ARABE AVEC L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

ET

le traité mystique at-Thair

(L'OISEAU)

TEXTE ARABE AVEC LA TRADUCTION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

Il y a dans la nature des forces qui échappent à nos sens et par cela même à notre connaissance. Il faut donc admettre à la fois dans la nature des modes de forces inconnus dans la conscience des modes de sentir inconnus.

Alf. Fouillée, *Le physique et le mental*

LEYDE, E. J. BRILL.
1891.

LES TROIS DERNIÈRES SECTIONS DE L'OUVRAGE

AL-ISHÂRÂT WA-T-TANBÎHÂT

(INDICATIONS ET ANNOTATIONS)

SUR LA DOCTRINE ÇOÛFIQUE

D'AVICENNE.

رسائل
الشيخ الرئيس أبى علىّ الحسين بن عبد الله بن سينا فى أسرار الحكمة المشرقيّة

الجزء الثالث

رسالة فى العشق

ورسالة فى ماهيّة الصلوة

وكتاب فى معنى الزيارة وكيفيّة تأثيرها

ورسالة فى دفع الغمّ من الموت

مع ترجمة فرنساويّة

قد اعتنى بتصحيحه

العبد الفقير الى رحمة ربّه

ميكائيل بن يحيى المَهْرَنى

طبع

فى مدينة ليدن المحروسة

بمطبعة بريل

سنة ١٨٩٤ المسيحيّة

رسائل
الشيخ الرئيس أبى علىّ الحسين بن عبد الله بن سينا فى أسرار الحكمة المشرقيّة

الجزء الثالث

رسالة فى العشق

ورسالة فى ماهيّة الصلوة

وكتاب فى معنى الزيارة وكيفيّة تأثيرها

ورسالة فى دفع الغمّ من الموت

مع ترجمة فرنساويّة

قد اعتنى بتصحيحه
العبد الفقير الى رحمة ربّه
ميكائيل بن يحيى المَهْرَنىّ

طبع
فى مدينة ليدن المحروسة
بمطبعة بريل
سنة ١٨٩٤ المسيحيّة

رسالة في العشق

ورسالة في ماهيّة الصلوة

وكتاب في معنى الزيارة وكيفيّة تأثيرها

ورسالة في دفع الغمّ من الموت

I.[a]

رسالة الشيخ الرئيس قدّس سرّه فى العشق[b]

بسم الله الرحمٰن الرحيم[c]

سألتَ أسعدك الله يا عبد الله الفقيه المعصرىّ[d] أن أجمع لك رسالة تتضمّنُ إيضاح القول فى العشق على سبيل الايجاز فأجبتُك لا زلتَ طالبا للخيرات توخّيا لمرضاتك وقضاء لمرامك وجعلتُ رسالتى اليك متضمّنة فصولا سبعة الأوّل فى ذكر سريان قوّة العشق فى كلّ واحد من الهويّات والثانى فى ذكر وجود العشق فى الجواهر البسيطة الغير الحيّة والثالث فى ذكر وجود العشق فى الموجودات وذوات[e] قوّة مغذّية من جهة قواها المغذّية والرابع فى ذكر وجود العشق فى الجواهر الحيوانيّة من حيث لها القوّة الحيوانيّة والخامس فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان والسادس فى ذكر عشق النفوس الالاهيّة والسابع فى خاتمة الفصول

---

a) Le texte a été fixé selon deux manuscrits, celui du *British Museum* (p. 447 du Catal.) et celui du *Musée Asiatique de St. Pétersbourg* (pp. 94 et suivv. du Manuscr.) b) St. Pétersb. رسالة فى اثبات العشق فى كلّ الموجودات للشيخ الرئيس. c) بسم الله الخ ne se trouve pas dans le Ms du Brit. Mus.; dans celui de St. Pétersb. suivent les mots هونك يا لطيف الآلاء لا اله الّا الله. d) St. P. الحصرمى, peut-être faut-il lire المعصومىّ; v. H. Kh., III, p. 419. e) B. M. au lieu de المغذّية ..... وذوات le mot النباتيّة.

الفصل الأوّل فى ذكر سريان قوّة[a] العشق فى كلّ واحد من الهويّات

كلّ واحد من الهويّات المدبّرة لمّا كان بطبعه نازعا الى كماله الذى هو خيريّة هويّة المنبعث عن هويّة الخير المحض نافرا عن النقص الخاصّ به الذى هو شرّيته الهيولانية والعدميّة اذ كلّ شرّ من علائق الهيولى والعدم فبيّن انّ لكلّ واحد من الموجودات المدبّرة شوقا طبيعيّا وعشقا غريزيّا ويلزم ضرورةً ان يكون العشق فى هذه الأشياء سببًا للوجود لها لأنّ كلّ واحد ممّا يعبّر عنه مرتّبٌ تحت أمور ثلاثة امّا أنْ يكون فائقا[b] بنحاصّ الكمال أو ممنوّا[c] بغاية النقص أو مترددا بين الحالتين حاصِل[d] الذات على مرتبة التوسّط بين أمرين، ثم إنّ البالغ فى النقص غايته فهو المنتهى الى مطلق العدم والمستوفى لجميع[e] علائقه فبالحرىّ أن يطلق عليه معنى العدم المطلق ثمّ التحقيق باطلاق العدميّة عليه وإنْ استحقّ ان يعدّ فى عداد الموجودات عند تقسيم او توهّم فلَنْ يعدّ وجوده وجودًا ذاتيّا بل لن يستجاز عليه إطْلاقُ الوجود الّا بالمجاز ولَنْ يتعرّض[f] لاعتداده من جملة الموجودات الّا بالعرض فاذنْ الموجودات الحقيقيّة امّا أن تكون موجودات مستعدّة لنهاية الكمال او موصوفة بالتردّد بين نقص عارض من جهة مّا وكمال موجود بالطبع[g] فاذنْ جملة الموجودات

---

a) B. M. om. قوّة. b) B. M. فائزا. c) B. M. مميّزا. d) Peut être au lieu de حاصِل faut-il lire فاصّل. e) St. P. بجميع. f) St. P. يعدّ. g) St. P. فى الطبع.

لا تعرى عن ملابسة كمال ما وملابستها له بعشق ونزوع[a] وشوقها اليه

الى ما توجد متأحدة بكمالها ملازمة لها، ومما يوضح ذلك من جهة العلّة

والمعيّة[b] أنّ كلّ واحد من الهويّات المدبّرة لمّا لا يخلو عن كمال خاصّ به

ولم يكن مكتفيًا بذاته لوجود كمالاته[c] اذ كمالات الهويّات المدبّرة مستفاضة

عن فيض الكامل بالذات ولم يجز أن يتوهّم أنّ هذا المبدأ المفيد للكمال

يقصد بالإفادة واحدًا واحدًا من جزئيّات الهويّات على ما أوضحته الفلاسفة

فمن الواجب فى حكمته وحسن تدبيره أن يغرز فيه عشقًا كلّيًا حتّى يصير

بذلك مستحفظًا لما نال من فيض الكمالات الكلّيّة وفازعًا الى الايجاد لها[d]

عند فقدانها ليجرى به أمر السياسة على النظام الحكمىّ فواجب إذن

وجود هذا العشق فى جميع الموجودات المدبّرة وجودًا غير مفارق البتّة

والّا لاحتاجت[e] الى عشق أخر يستحفظ هذا العشق الكلّىّ عند وجوده

إشفاقًا عن عدمه ويستردّه عند فوته قلقًا لبعده ولصار أحد العشقين

معطّلًا لا طائل له ووجود المعطّل فى الطبيعة أعنى الوضع الالهىّ باطل على

انّه لا عشق له خارجًا من العشق المطلق الكلّىّ فاذن وجود كلّ واحد[f]

من المدبّرات بعشق غريزىّ، ولنجعل لهمّتنا فى هذا المرام مرقى[g] أعلى ٣

---

a) St. P. ونزاع. b) St. P. avant ان lit هو. c) St. P. كماله. d) St. P. الاتّحاد.
e) St. P. لاحتاج. f) St. P. واحد واحد. g) B. M. après مرقى porte فى.

مما قدمناه ولنفحص عن الموجود العالى عن التصرّف تحت تدبير مدبّر لعظم شأنه فنقول انّ الخير بذاته معشوق ولولا ذلك لما نصّب كلّ واحد ممّا يشتهى أو يتوخّى أو يعمل[a] عملا غرضا أمامه يتصوّر خيريّته فلولا أنّ الخيريّة بذاتها معشوقة لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير فى جميع التصرّفات ولذلك الخير عاشق للخير لانّ العشق ليس فى الحقيقة إلّا استحسان الحسن والملائم جدًّا وهذا العشق هو مبدأ النزوع اليه عند غيبوبته[b] إنْ كان ممّا يباين[c] والتأحّد به عند وجوده ثمّ كلّ واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقودًا والخير الخاصّ الميل للشيء فى الحقيقة والحسبان فيما أظنّ هو الملائم بالحقيقة[d] ثمّ الاستحسان والنزاع والاستقباح او النفرة فى الموجود من علائق خيريّته[e] لانّها لا تطلق على الوجود على وجه الاستصواب بالذات إلّا من جهة خيريّته لأنّ الصواب إذا وُجد عن الشيء بالذات فهو لسداده وخيريّته فبيّن انّ الخير يُعشق بما هو خير إمّا الخاصّ به وإمّا المشترك وكلّ العشق هو ما قد نيل أو ما سينال منه أى من جملة المعشوق وكلّما زادت[f] الخيريّة زاد استحقاق المعشوقيّة

---

a) B. M. او ان يشوق او ان يعمل. b) B. M. بيلونته. c) B. M. يتبيّن. d) B. M. om. les mots فيما أظن هو الملائم بالحقيقة. e) Dans B. M. après خيريّته il y a une lacune depuis لأنها jusqu'à لأنّ الصواب le texte qui suit étant tout confondu. f) B. M. ازدادت et ازداد au lieu de زادت et زاد et le texte embrouillé donne: وكلّما ازدادت العاشقية ازداد للخير.

ورادت العاشقية للخير وإذا تقرر هذا فنقول ان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير اذ هو الغاية في الخيرية هو الغاية في المعشوقية والغاية في عاشقيته الغاية في معشوقيته أعنى بذلك ذاته العالى المقدس تعالى اذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به اليه من نيله وادراكه والخير الأوّل مُدْرِكٌ لذاته بالفعل أبد الدهر في الدهر فاذن عشقه له أكمل عشق وأوفاه وإذا الصفات الالهية لا تمايز بينها بالذات في الذات فاذن العشق هو صريح الذات والوجود أعنى في الخير[a] فاذن الموجودات إمّا ان يكون وجودها بسبب عشق فيها وإمّا أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه[b] فتبيّن أنّ الهويّات لا تخلو عن العشق وذلك ما أردنا أن نبيّن[a].

الفصل الثاني في ذكر وجود العشق في البسائط الغير الحيّة[c]

البسائط الغير الحية على ثلاثة أقسام أحدها الهيولى الحقيقية والثانى الصورة التى لا يمكن لها القوامُ بالانفراد بذاتها[d] والثالث الأعراض والفرق بين الأعراض وهذه الصورة أنّ هذه الصورة مقوّمة للجواهر ولذلك استحق الأوائل من الالهيّين أن يجعلوها من أقسام الجواهر لكونها جزءا للجواهر القائمة بذواتها ولم يحرموها عن سمة الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفردة الذات اذ الجوهر الهيولانىّ هذا حاله ومع ذلك لا ينكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في

---

a) B. M. ajoute المحض. b) B. M. وجودها هو العشق بعينه. c) B. M. في الجواهر البسيطة الغير الحية au lieu de في البسائط الخ. d) St. P. بانفراد ذاتها.

ذاتها جزءًا للجواهر القائمة بذواتها بل ولأنّ يخصوها أعنى الصورة بمزيّة في الجوهريّة على الهيولى اذ هذه الصورة الجوهريّة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرًا ومهما وجد اوجب وجود جوهر بالفعل ولأجل ذلك قيل انّ الصورة جوهر بنوع فعل، وأمّا الهيولى فهى معدودة مما يقبل الجوهريّة بالقوّة اذ لا يلزم لوجود كلّ هيولى جوهر مّا وجوده بالفعل ولأجل ذلك قيل انّه جوهر بنوع قوّة؟ فقد تقرّر فى هذا القول حقيقة الصورة ولا يحلّ اطلاق هذه الحقيقة على العرض اذ ليس هو بمقوّم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه جوهرًا فاذا تقرّر هذا فنقول انّ كلّ واحد من هذه الهويّات البسيطة الغير الحيّة قرين عشق غريزىّ لا يخلوa عنه البتّة وهو سبب له فى وجوده، فأمّا الهيولى فلدّيمومة نزاعها الى الصورة مفقودةً وولوعها بها موجودةً ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة أخرى اشفاقًا من ملازمة العدم المطلق اذ من الحقّ انّ كلّ واحد من الهويّات نافر بطبعه عن العدم المطلق والهيولى مقرّ العدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى *العدم الاضافىّ ولولاها لابسهاb العدمُ المطلقُ ولا حاجة هاهنا الى الخوض فى ايضاح لِمِّيّة ذلك فانّ الهيولى كالمرأة اللائمة الذميمة المُشفِقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها

*St. P. fol. 96 r°.

---

a) St. P. يتخلّى. b) St. P. للابسها.

عطت كمالتها بالكم فقد نقرر أن فى الهيولى عشقا غريزيا فاما هذه

الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر بوجهين أحدهما ما نجد فى ملازمتها

موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه، والثانى ما نجد فى ملازمتها كمالاتها

ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية اليها متى باينتها

كصور الأجسام البسيطة الخمسة[a] والمركبات عن الأربعة ولا صورة ملازمة

غير هذه الأقسام البتة، واما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة[b]

الموضوع ايضا وذلك عنده ملابستها الأضداد فى الاستبدال[c] بالموضوع فاذن

ليس تعرى شىء من هذه البسائط عن عشق غريزى فى طباعه

الفصل الثالث فى وجود العشق فى الصور النباتية أعنى النفوس النباتية،

فنختصر ههنا القول فنقول كما إن النفوس النباتية تنقسم الى ثلثة أقسام

أحدها قوة التغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة التوليد كذلك العشق

الخاص بالقوة النباتية على أقسام ثلثة أحدها يختص بالقوى[d] المغذية وهو مبدأ

شوقه الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه فى المغتذى بعد استحالته

الى طبيعته، والثانى يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقه الى تحصيل

زيادة[e] المناسبة فى أقطار المغتذى، والثالث يختص بالقوة المولدة وهو

---

a) La note marginale explique: الاجسام الفلكية والعنصرية. b) St. P. يبين. c) St. P. استدلال. d) St. P. بالقوة. e) St. P. الزيادة الطبيعية المناسبة.

مبدأ شوقه الى تهيئة مبدأ كائن مثل الذى هو منه، ومن البيّن انّ هذه القوى مهما وُجدت لزمتها هذه الطبائع العشقيّة فاذن هى فى طبائعها عاشقة أيضا،

الفصل الرابع فى ذكر عشق النفوس الحيوانيّة،

١ لا شكّ أنّ كلّ واحد من القوى والنفوس[a] الحيوانيّة يختصّ بتصرّف يحنّها عليه عشقٌ غريزىٌ وإلّا لما كان وجودُها فى البدن الحيوانىّ إلّا معدودة فى جملة المعطّلات إنْ لم يكن لها نفور طبيعىّ مبدأه بغضة غريزيّة وشوقانٌ طبيعىّ مبدأه عشق غريزىّ وذلك ظاهر فى كلّ واحد من أقسامها، أمّا فى الجزء الحاسّ منها خارجًا فلألفة بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه بعضا دون بعض ولولا ذلك لتساوت العوارض الحسّيّة على الحيوانات ولما تصوّنت عن مباشرة المضرّات بها ولتعطّلت القوّة الحسّيّة فى حقيقتها، وأمّا الجزء الحاسّ [b]باطنًا[c] فلاطمئنانه الى الراحة عن التخيّلات المروّحة وما ضاهاها اذا وُجدت ونشوّقه اليها اذا فُقدت، وأمّا فى الجزء الغضبىّ فلنزاعه الى الانتقام والتغلّب عن الفرار من الذلّ والاستكانة وما ضارع ذلك، وأمّا فى الجزء الشهوانىّ فلتقدّم إمامه مقدّمةً ينتفع بها

٢ بدانه وفيما يبنى عليه القول فى الفصول، وهو أنّ العشق يتشعّب فسمين

---

a) St. P. فيه. b) St. P. وفى النفوس. c) St. P. وأمّا الجزء الحاسّ منها داخلا.

أحدهما طبيعيّ وحاملة لا ينتهى بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجىّ كالحجر فانّه لا يمكن أبدًا أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتّصال بموضعه الطبيعىّ والسكون فيه من ذاته اللهمّ الا من جهة عارض قهرىّ، وكالقوّة المغذّية وسائر القوى النباتيّة فانّها لا تزال من أوّله تجذب الغذاء وتلحمه بالبدن ما لم يصدّها عنه مانع غريب، والثانى عشق اختيارىّ وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقه لتخيّل استضرار بعارض امامه يقرن قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق مثل الحمار فانّه اذا لاح له شخص الذئب متوجّها نحوه أقصر عن قضم الشعير وأمعن فى هرب[b] لعرفانه انّ ما يتّصل به من ضرر العارض أرجح من منفعة المعرض عنه، ثمّ قد يكون معشوق واحد لعاشقين أحدهما طبيعىّ[c] والثانى اختيارىّ مثل الغرض بالتوليد اذا تدبّر اضافته الى القوّة المولّدة النباتيّة والقوّة[d] الشهوانيّة الحيوانيّة، فاذا حقّق هذا فنقول أنّ القوّة الشهوانيّة من الحيوان أظهر الموجودات عند الجمهور باستطاع[e] ولا حاجة بنا اظهار ذلك وليس معشوقها فى عامّة الحيوان غير الناطق الّا معشوق القوّة النباتيّة بعينها الّا انّ عشق القوّة النباتيّة لا تصدر عنه الأفاعيل الّا بنوع طبيعىّ وبنوع أدنى وأدون وعشق القوّة الحيوانيّة انّما تصدر عنه

---

a) St. P. قصر. b) St. P. الهرب. c) St. P. après طبيعىّ ajoute العشق. d) St. P. والى القوة. e) St. P. ajoute العشق.

بالاختيار وبنوع أعلى وأفضل وبمأخذ ألطف وأحسن حتّى أنّ بعض الحيوان قد يستعين فى ذلك بالقوّة الحسّية فلذلك ما توهّم العامّة أنّ ذلك العشق خاصّ بها وهو عند التحقيق خاصّ بالشهوانية وإنْ وجد للحسّية ٣ فيها شركة التوسّط، وقد توافقت القوّة البهيميّة الشهوانية النباتية فى الغرض بأن يكون حصوله لا بقصد اختيارى البتّة [وأنّ الشهوانية النباتية فى الغرض بان يكون حصوله بقصد اختيارى][a] وإنْ وجد فى صدور الفعل عنهما اختلاف فى الاختيار وسلبه مثل توليد المثل فإنّ الحيوان الغير الناطق وإنْ تحرّك بعشقه الطبيعىّ المتغرّز فيه من العناية الالاهيّة تحرّكًا اختياريًّا يتأدّى به الى توليد المثل *فلن يكون الغاية فيه مقصودة بذاتها لأنّ هذا الضرب من العشق غايته تقع نوعيّة أعنى بهذا أنّ العناية الالاهيّة لمّا اقتضت استبقاء الحرث والنسل وامتنع المراد فى مدّة البقاء فى الشخص الكائن لضرورة تعقّب الفساد فى موضع الكائن وحتّى أوجبت الحكمة صرف العناية فى استبقائهما الى الأنواع والأجناس فطبعت فى كلّ واحد من الأشخاص المعنى به فى الأنواع شوقًا الى تأثير ملازمة توليد المثل وهيّأت لذلك فيه آلات موافقة ثمّ إنّ الحيوان الغير الناطق لانحطاطه عن مرتبة الفوز بالقوّة النطقيّة التى بها توقّف على حقيقة الكلّيّات لا يستفيد

---

a) Ce qui est renfermé en parenthèses, ne se trouve pas dans St. P. et n'est pas nécessaire.

بادراك الغرض الخاصّ بالأمور الكلّيّة فلذلك مبارزة فيه القوّة ... تشاكل القوّة النباتيّة في النزاعة الى هذا الغرض [a] وتظهر هذا الفصل والفصل الذى تقدّم نافع في كثير ممّا سيأتى إثباته في هذه الرسالة بعون الله وحسن تدبيره [b]

الفصل الخامس في [c] عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان

يجب أن نقدّم امام غرضنا في هذا الفصل مقدّمات أربع أحديها ان كلّ واحدة من القوى النفسانيّة مهما انضمّ اليها قوّة أعلى منها في الشرف احتازت بانضمامها اليها وسريان البهاء [d] البهاء زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك أفاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها امّا بالعدد وامّا بحسن الاتقان ولطف المأخذ والرجاء في الانتهاء الى الغرض اذ كلّ واحدة من عالاها لها قوّة على تأييد السافل وتقويته وذبّ الضرر عنه تأييدا وذبّا يوقيها من جهة قبولها [e] زيادة بهاء وكمال وكذلك تصريفاتها ايّاها في وجوه [f] الاستعانات ممّا يفيدها الحسن والسناء كتأييد الشهوانيّة من الحيوان للنباتيّة وذبّ الغضبيّة عنها في أمر نقص مادّتها دون منتهاها الغريزيّ في الذبول والاضرار لها وكتوفيق النطقيّة للحيوانيّة في مقاصدها

---

a) St. P. قوّتها. b) St. P. توفيقه. c) St. P. après في ajoute ذكر. d) St. P. بهائها فيها. e) St. P. après قبولها ajoute له. f) St. P. وجوده.

كإفادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في أعراضها ولهذا ما نوجد
القوّة الحسّية والشوقيّة في الانسان قد يتعدّى طورها في أفعالها حتى
أنها قد تتعاطى في أفاعيلها مقاصد لن يقوم بالوفاء بها الّا صريح القوّة
النطقيّة، ومثل ذلك في القوّة الوهميّة فإنّ القوّة النطقيّة قد تستنصرها
في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة فتستعبد من انعطاف النطقيّة
عليها زيادة قوّة وحسور حتى انّها تترآى بنيل المطلوب دونها *بل تتعصّى
عليها وتتحلّى بشيبها وعلامتها وتدّعى دعواها وتتوهّم فوزها بتصوّر المعقولات
ما يسكن اليه النفس ويَطْمئنّ اليه الذهن كعبد السوء يوعز اليه مولاه
باعانته في سانحة له مهمّة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى انّه ظفر
بالمطلوب دون مولاه وانّ مولاه قاصر عن ذلك بل هو المولى في الحقيقة من
غير ان يكون ظفر النتة بالمرام الذى تكلّف مولاه تحصيله ولا يشعر به،
وكذلك الحال في القوّة الشوقيّة من الانس وهذا أحد علل الفساد الّا انّه
ضروريّ الوجود في الوضع المطلوب فيه الخير وليس له من[a] الحكمة ترك خير
كثير لأجل عاديه شرّ يسير بالإضافة اليه، والثانية انّ الانسان قد يصدر
عن مفرد نفسه الحيوانيّة أفعال وتَنْفعل بمفردها انفعالاتٌ كالاحساس والتخيّل
والجماع والموانسة والمحاربة الّا انّ نفسه الحيوانيّة لمّا اكتسبت من البهاء
بمجاورة الناطقة تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشرف وألطف فتتأثّر في

---

a) St. P. au lieu de من al porte في.

المحسوسات ما كان على أحسن مزاج وأقوم تركيب ونسبة ممّا لا تتفقه الحيوانات الاخر له فضلا عن أن يستأثرها، وكذلك ينصرّف[a] بقوّة المتخيّلة في أمور لطيفة بديعة حتى يكاد يضاهي بذلك صريح العقل ويتخيّر لموافقة أهل الجمال والكمال والاعتدال والحيال في الأفاعيل الغضبيّة حيلا متنوّعة يَسْهل له بها إحْرازُ التغلّب والظفر، وقد يظهر أيضا من ذاته آثار الأفاعيل[b] بحسب اشتراك النطقيّة والحيوانيّة كتَصْريف قوّتهِ النطقيّة قوّته الحسّيّة لتنتزع من الجزئيّات بطريق الاستقراء امورا كلّيّة وكاستعانته بالقوّة المتخيّلة في تفكّره حتى يتوصّل بذلك الى إدراك غرضه في الأمور العقليّة، وكتكليفه القوّة الشهوانيّة الخاضعة من غير قصد ذاتيّ الى مجرد اللذّة بل للتشبّه بالعلّة الأولى في استبقاء الأنواع وخصوصًا أفضلها أعنى النوع الانسانيّ، وكتكليفه إيّاها المطعم والمشرب لا بكيف ما اتّفق بل على الوجه الأصوب من غير قصد الى مجرّد اللذّة لكن لإعانة الطبيعة المسخّرة على استبقاء شخص أفضل الأنواع أعنى الشخص الانسانيّ، وكتكليفه القوّة الغضبيّة منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل ذبّ عن مدينة فضيلة أو أمّة صالحة وقد تصْدر منه أفاعيل عن صميم قوته النطقيّة مثل تصوّر المعقولات والنزاع الى المهمّات وحبّ الدار الآخرة وجوار الرحمٰن" والثالثة إنّ في كلّ واحد من الأوضاع الالٰهيّة خيريّة وكلّ واحدة من الخيرات مأثورة لكنّ في الامور

---

a) St. P. après ينصرّف ajoute الانسان. b) St P. وأفاعيل.

للخيريّة الدنيويّة ما ربّما يضرّ إيثاره بما يعلوه في المرتبة مثاله في الامور المتعارفة انّ الاستلذاذ بالتوسّع في الانفاق وإنْ كان مأثورا فانّه يجتنب لاضرار بمأثور فوقه وهو خصب[a] ذات اليد ووفور المال ومثال آخر من مصالح الابدان شرب أوقية من الافيون وإنْ كان فيه مأثور وخير لتسكين[b] الرعاف فانّه مطرح لأجل اضراره بمأثور فوقه وهو الصحّة المطلقة والحيوة وكذلك الأمور الخاصّة بالنفس الحيوانيّة اذا اعتبرتْ في الحيوان الغير الناطق بنوع الافراط وإنْ لم يعدّ من جملة الشرّ بل عدّ ذلك فضيلةً في قواها فلاضراره بالقوّة النطقيّة كما أشرنا اليه في رسالتنا الموسومة بالتحفة معدودة من جملة المثالب في الانسان ويستحقّ الاجتناب والهجران[c] والرابعة إنّ النفس النطقيّة والحيوانيّة أيضا لجوارها للنطقيّة أبدًا تعشقان كلّ شيء من حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنًا متناسبًا والمذوقات المركّبة من أطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك أمّا النفس الحيوانيّة فبنوع توليدي[c] طبيعيّ وأمّا النفس الناطقة فانّها اذا اشتغلتْ بتصوّر المعاني العالية على الطبيعة وعرفتْ انّ كلّما قرب من المعشوق الأوّل فهو أقومُ نظامًا وأحسن اعتدالًا وبالعكس أنّ ما يليه أفوزُ بالوحدة وتوابعها كالاعتدال والاتّفاق وما يبعد عنه أقربُ الى الكثرة وتوابعها

---

a) B. M. om. les mots فوقه وهو خصب. b) B. M. de même om. مأثور وخير لتسكين.
c) St. P. تقليدي.

كالتفاوت والاختلاف فى ما يصحبه الاشخاص فيها [illegible] بحسب

التركيب لاختلافه بحسن الخلقة فاذا تقرّر هذه المقدّمات فنقول أنّ من شأن *

العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس وقد يعدّ ذلك منه فى بعض

الأحايين تظرّفا وفتوّة وهذا الشأن[a] امّا أن يختصّ بالقوّة الحيوانيّة وامّا أن

يختصّ بحسب الشركة لانّه لو كان مختصّا بالقوّة الحيوانيّة لما عدّه العقلاء

تظرّفا وفتوّة *اذ من الحقّ أنّ الشهوات الحيوانيّة اذا تناولها الانسان

تناولا حيوانيّا فهو متعرّض للنقيصة ومضرّ بالنفس النطقيّة ولا هو ممّا يختصّ

بالنفس النطقيّة اذ مقتضيات شغلها فى الكلّيات العقليّة الأبديّة لا الجزئيّات

الحسّيّة الفاسدة فاذن ذلك بحسب الشركة وبيان ذلك بوجه اخر أنّ ۳

الانسان اذا أحبّ الصورة المستحسنة لأجل لذّة حيوانيّة فهو مستحقّ

اللّوم بل الملامات والاثم مثل الفرقة الزانية المتلوّطة وبالجملة الأمّة

الفاسقة، ومهما أحبّ الصورة المليحة باعتبار عقليّ على *ما أوضحناه عُدّ ذلك وسيلة الى الرفعة والزيادة فى الخيريّة لولوعه بما هو أقرب فى التأثير من

المؤثّر الأوّل والمعشوق المحض وأشبه بالأمور العالية الشريفة وذلك ممّا

يؤهّله لأن يكون ظريفا وفتى لطيفا ولذلك لا يكاد أهل الفطنة من الظرفاء

والحكماء ممّن لا يسلك طريقة المتعشّقين والأنحاح[b] يوجد خاليا عن شغل

قلبه بصورة حسنة انسانيّة وذلك أنّ الانسان مع ما فيه من زيادة فضيلة

*St. P. fol. 98 r°.

---

a) Dans St. P. les mots تظرّفا وفتوّة ..... وهذا الشان manquent. b) St. P. en marge والالتحام.

الانسانيّة اذ وجد فاقرا بفضيلة أعتدال الصورة التى هى مستفادة من
تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر الهى فيها جدّا استحق لأن ينتحل
من ثمرة الفؤاد محزوقها ومن صفو صفاء السوداد أطيبه مكنونه ولذلك قال
النبى صلعم اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه نصّا[a] منه ان حسن الصورة
لا يوجد الّا عند جودة التركيب الطبيعى وأنّ جودة الاعتدال والتركيب
ممّا يفيد طيّبا فى شمائل وعذوبة فى السجايا وقد يوجد أيضا واحد من
الناس قبيح الصورة حسن الشمائل وذلك لا يخلو من عذرين إمّا أن
يكون قبح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال فى أوّل التركيب داخلا
بل بفساد عارضا خارجا وإمّا أن يكون حسن الشمائل لا بحسب الطباع
بل بحسب الاعتياد وكذلك[b] قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل
وذلك أيضا لا يخلو من عذرين إمّا ان يكون قبح الشمائل عارضا بعوارض
٥ فى الطباع بعد استحكام التركيب أو يكون ذلك لاعتياد قوىّ، وعشق
الصورة الحسنة[c] قد تتبعه أمور ثلثة أحدها حبّ معانقتها والثانى
حبّ تقبيلها والثالث حبّ مباضعتها فأمّا حبّ المباضعة فممّا يتعيّن
عنده انّ هذا العشق ليس الّا خاصّا بالنفس الحيوانيّة وانّ حصّتها فيه
زائدة وانّها على مقام الشريك بل المستخدم لا على مقام الآلة وذلك

---

a) St. P. متيقّنا. b) St. P. après وكذلك ajoute أنّه. c) St. P. ajoute من الانسان avec les suffixes qui suivent en masculin.

قبيح جدًا بل لن يخلص العشق النطقى ما لم تقمع القوة الحيوانية غاية الانقماع ولذلك بالحرى أن يتهم العاشق اذا راود معشوقه بهذه الحاجة اللهم الّا أن تكون هذه الحاجة منه بضرب نطقى أعنى إن قصد به توليد المثل وذلك فى الذكر^a محال وفى الأنثى الحرمة بالشرع قبيح بل لا يتساغ^b ولا يستحسن الّا لرجل فى امرأته او فى مملوكته^c وامّا المعانقة والتقبيل فاذا كان الغرض فيهما هو التقارب والاتّحاد وذلك لأنّ النفس تودّ أن تنال معشوقها بحسّها اللمسىّ ونيلها له بحسّها *البصرى فتستأنق St. P. fol. 99 r. الى معانقته وتنزع الى ان يختلط نسيم مبدا فاعليّة نفسانيّة وهو القلب بنسيم مثلها فى المعشوق فتشتاق الى تقبيله^d فليسا بمنكرين فى ذاتهما لكنّ استتباعهما بالعرض أمورًا شهوانيّة فاحشة توجب التوقّى عنهما الّا اذا تيقّن من متولّيهما خمود الشهوة والبراءة عن التهمة ولذلك لم يستنكر تقبيل الاولاد وإن كان مبداه مرعجًا لتلك اذ كان الغرض فيه التدانى والاتّحاد لا الهمّ بالفحش والفساد فمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف وهذا العشق تظرّف ومروّة.

الفصل السادس فى ذكر عشق النفوس الالاهيّة.

كلّ واحد من الأشياء الحقيقة الوجود اذا أدرك أو نال نيلا من الخيرات ا

a) St. P. ajoute من الناس. b) St. P. ajoute هذا القصد. c) St. P. فعليّة النفسانيّة.
d) B. M. قبلة.

فانّه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانيّة للصور الجميلة، وأيضا كلّ واحد من الاشياء الحقيقة الوجود اذا أدرك ادراكا حسّيا او عقليا واهتدى اهتداء طبيعيا الى شيء ممّا يفيده منفعة فى وجوده فانّه يعشقه فى طباعه لا سيّما اذا كان[a] الشيء مفيدا له خاصّ الوجود مثل عشق الحيوان للغذاء والولدين للوالد، وأيضا كلّ شيء اذا تحقّق أنّ شيئا من الموجودات يفيده التشبّه به والتقرّب والاختصاص به زيادة فضيلة ومزيّة فانّه يعشقه بطباعه عشق العامل لوليّه، ثمّ النفوس الالهيّة من البشريّة والملكيّة لا يستحقّ اطلاق التألّه عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة للخير المطلق اذ من البيّن أنّ هذه النفوس لن توصف بالكمال الّا بعد الاحاطة بالمعقولات المعلولة[b] ولا طريق الى تصوّر المعقولات المعلولة ما لم يتقدّم عليها معرفة العلل الحقيقة وخاصّة العلّة الأولى على ما أوضحناه فى تفسيرنا صدر المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعىّ كما لا سبيل الى وجود المعقولات ما لم يتقدّم عليها وجود ذوات العلل وخاصّة العلّة الأولى، والعلّة الأولى[c] للخير المحض المطلق بذاته وذلك لانّه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقىّ وكل واحد ممّا له وجود فانّ حقيقته لا تعرى عن خيريّة ثمّ للخيريّة امّا ان تكون مطلقة ذاتيّة أو مستفادة فالعلّة الأولى خير وخيريّته امّا أن تكون ذاتيّة

---

a) St. P. après كان ajoute لـلـه. b) B. M. a une lacune depuis les mots ولا طريق jusqu'à ما لم. c) B. M. après الاولى ajoute هى.

مطلقة أو مستفادة لكنّها إن كانت مستفادة لم تخل من قسمين إمّا أن يكون وجودها ضروريًا فى قوامه فيكون[a] مفيدها علّة لقوام العلّة الأولى والعلّة الأولى علّة لها وهذا خُلْف وإمّا أن يكون غير ضرورىّ فى قوامه وهذا محال أيضًا على ما نوضحه آنفا لكنّها إن أعرضنا *عن ابطال هذا القسم فإنّ المطلوب قائم وذلك لانّا اذا رفعنا هذه الخيرية عن ذاته فمن الواضح أنّ ذاته تبقى موجودةً وموصوفةً بالخيرية وتلك الخيرية إمّا أن تكون واجبة ذاتيّة أو مستفادة فإنْ كانت مستفادة فقد تمادى الأمر الى ما لا يتناهى وذلك محال وإنْ كانت ذاتيّة فهو المطلوب، وأقول أيضا أنّه من المحال أن تستفيد العلّة الأولى خيرية غير ذاتيّة فيها[b] ولا ضروريّة فى قوامها[c] وذلك لأنّ العلّة الأولى يجب ان يكون فائزا فى ذاته بكمال الخيريّة من أجل انّ[d] العلّة الأولى إن لم يكن فى ذاته مستوفيًا لجميع الخيرات التى هى بالاضافة اليه حقيقة بإطلاق سمة الخيريّة عليها ولها إمكانُ وجود فهو مُسْتفيدها من غيره ولا غير له الّا معلولاتها فإذن مفيدُه معلولُه ومعلولُه لا خيرَ له وفيه ومنه إلّا مستفادًا عنه[e] فإذن معلوله إنْ أفاده خيريّة فإنّما يفيده خيريّةً مستفادةً عنه لكنّ الخيريّة المستفادة من العلّة الأولى إنّما هى من المستفيد فإذن هذه الخيريّة ليست فى العلّة الأولى بل فى المستفيد وقد

---

a) B. M. a une lacune depuis les mots مفيدها علّة jusqu'à يكون. b) St. P. فيه. c) St. P. قوامه. d) St. P. ajoute ici الخير. e) B. M. a une lacune depuis les mots فاذن معلوله jusqu'à فاذن هذه الخيرية.

قيل انّها في الأولى وذلك خلف والعلّة الاولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه وذلك لأنّ الكمال الذي بإزائه ذلك النقص إمّا أن يكون وجوده غير ممكن فلا يكون إذن بإزائه نقص إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود وإمّا أن يكون وجوده ممكنًا ثمّ الشيء الذي ليس في شيء مّا اذا تصوّر امكانه تصوّر معه علّة تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا انّه لا علّة للعلّة الأولى في كماله ولا[a] بوجه من الوجوه فاذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه واذن ليس بإزائه نقص فإنّ[b] العلّة الاولى مستوفية لجميع ما هو خيرات بالاضافة اليها[c] وإنّ الخيرات العالية التي هي خيرات من جميع الوجوه لا بالاضافة وهي الخيرات التي بالاضافة اليها خيرات مستوفاة لها[d] فقد اتّضح أنّ العلّة الأولى مستوفية لجميع الخيريّة التي هي بالاضافة اليها خيريّة وليس لها امكان وجود، فقد اتّضح أنّ العلّة الأولى خير[e] في ذاتها وبالاضافة الى سائر الموجودات أيضا إذ هي السبب الأوّل لقوامها وبقائها على أخصّ وجوداتها واشتياقها الى كمالاتها فاذن العلّة الاولى خير مطلق في جميع الوجوه، وقد كان اتّضح أنّ من أدرك خيرا فانّه بطباعه يعشقه فقد اتّضح أنّ العلّة الأولى معشوقة للنفوس المتألّهة، وأيضا فإنّ النفوس البشريّة والملكيّة لما كانت كمالاتها بأن تتصوّر

---

a) St. P. omet ولا, mais le sens reste le même. b) B. M. فاذن au lieu de فإنّ. c) St. P. omet اليها. d) B. M. omet لها. e) B. M. خيريّة.

المعقولات على ما هى عليها بحسب طاقتها تشبّها بذات الخير المطلق

وأن تصدر عنها أفاعيل فى عندها وبالإضافة اليها عادلة كالفضائل البشريّة

وكتحريك النفوس الملكيّة للجواهر العلويّة توخّيا لأستبقاء الكون والفساد

تشبّها بذات الخير المطلق وانّما تأتى[a] هذه التشبّهات ليجوز بها القرب

من الخير المطلق ولتستفيد بالتقرّب منه الفضيلة والكمال وانّ ذلك بتوفيقه[b]

وهى متصوّرة لذلك منه وقد قلنا أنّ مثل هذا عاشق للمتقرّب منه فواجبٌ

على ما أوضحناه سالفا أن يكون الخير المطلق معشوقا لها أعنى لجملة

النفوس المتألّهة، وأيضا فانّ الخير المطلق لا شكّ أنّه سبب لوجود ذوات

هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها[c] فيها اذ كمالها انّما هو بأن يكون صورا

عقليّة قائمة بذواتها وأنّها لن تكون كذلك إلّا بمعرفته وهى متصوّرة لهذه

المعانى منه وقد قلنا أنّ مثل هذا عاشقٌ لمثل هذا السبب فبيّن على

ما أوضحناه سابقا أنّ الخير المطلق معشوق لها أعنى لجملة النفوس

المتألّهة، وهذا العشق فيها غير مُزائل البتّة وذلك لأنّها لا تخلو من حالتَي

الكمال والأستعداد وقد أوضحنا ضرورة وجود هذا العشق فيها حالة كمالها

وأمّا حالة أستعدادها فلن توجد الّا فى النفوس البشريّة دون الملكيّة

لفوز الملكيّة بالكمال ما وُجدتْ وقد وُجدتْ وهى أعنى النفوس البشريّة

بحالة الأستعداد لها شوقٌ غريزىٌّ الى معرفة المعقولات التى هى كمالها

---

a) B. M. تتوخّى. b) B. M. بشوقيّته. c) B. M. ولكمالها.

وخاصّة ما هو أفيد ويه للكمال عند تصوّره وأهدى الى تصوّر ما سواه وهذه صفة المعقول الأوّل هو علّة لكون كلّ معقول سواه معقولاً في النفوس وموجودًا في الاعيان ولا محالة أنّ لها عشقًا غريزيًا في ذاتها للحقّ المطلق أوّلاً ولسائر المعقولات ثانيًا والّا فوجودها على استعدادها الخاصّ بكمالها معطّل فإذن المعشوق الحقّ للنفوس البشريّة والملكيّة هو الخير المحض.

الفصل السابع في خاتمة الفصول،

نريد أن نوضح في هذا الفصل أنّ كلّ واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقًا غريزيًا وأنّ الخير المطلق يتجلّى لعاشقه الّا أنّ قبولها لتجلّيه واتّصالها به على التفاوت وأنّ غاية القربى منه هو قبول لتجلّيه على الحقيقة أعنى على أكمل ما[a] في الامكان وهو المعنى الذى يسمّيه[b] الصوفيّة بالاتّحاد وانّه لجوده عاشق أن[f] ينال تجلّيه وإنّ وجود الأشياء بتجلّيه، فنقول لمّا كان في كلّ واحد من الموجودات عشق غريزيّ لكماله وانّما ذلك لأنّ كماله معنى به تحصيل له خيريّته فبيّن[g] أنّ المعنى الذى به تحصل للشيء خيريّته حيث ما توحّد وكيف ما توحد أوجب ان يكون ذلك الشيء

---

a) St. P. أقود; l. أجود. b) B. M. omet فيه. c) B. M. ajoute الذى avant هو. d) B. M. semble offrir la leçon ألّا ما. e) St. P. وهو المعنى يسمّيه. f) St. P. en marge au lieu de وانّه لجوده الخ offre la leçon وانّها لجودها عاشقة لأنّ ينال. g) B. M. فتبيّن.

معشوقًا لمستفيد الخيريّة ثمّ لا يوجد شىء أكمل[a] أولى بذلك من العلّة
*الأولى فى جميع الاشياء فهو إذن معشوق لجميع الأشياء ويكون أكثر St. P. fol. 100 r°.
الأشياء غير عارف به لا ينفى وجود عشقه الغريزىّ فى هذه الأشياء لكمالاتها
والخير الأوّل بذاته ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات ولو كان ذاته محتجبا عن
جميع الموجودات بذاته غير متجلٍّ لها لما عُرف ولا نيل منه بنةٌ ولو كان
ذلك فى ذاته بتأثير الغير لوجب ان يكون فى ذاته المتعالية عن قبول
الغير تأثيرٌ للغير وذلك خُلْف، بل ذاته بذاته متجلٍّ ولأجل قصور بعض
الذوات عن قبول تجلّيها يحتجب فبالحقيقة لا حجاب إلّا فى المحجوبين
والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجلّيه إلّا حقيقة ذاته اذ
لا يتجلّى بذاته فى ذاته إلّا هو صريح ذاته كما أوضحه الالهيّون فذاته
الكريم متجلٍّ ولذلك ربّما سمّاه الفلاسفة صورة العقل فأوّل قابلٍ لتجلّيه
هو الملك الالهىّ الموسوم بالعقل الكلّىّ فانّ جوهره ينال تجلّيه نحو[b] الصورة
الواقعة فى المرآة لتجلّى الشخص الذى هو مثاله ويقرب من هذا المعنى
ما قيل ان العقل الفعّال مثاله فأحترِزْ أن تقول مثله وذلك هو الواجب
الحقّ فانّ كلّ منفعل عن سبب قريب فإنّما ينفعل بتوسّط مثالٍ يقع منه
فيه وذلك بيّن بالاستقراء فانّ الحرارة الناريّة انّما تفعل فى جرم من الأجرام
بأنْ تضع فيه مثاله[c] وهو السخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيّات

a) St. P. om. أكمل.   b) B. M. جوهر au lieu de نحو.   c) B. M. après من الأجرام offre la leçon plus complète بتوسّط مثالٍ يقع عنه فيه وذلك بأن النح.

فالنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها
وهو الصورة المعقولة والسيف انما يقطع ᵃ بأن يضع فى المنفعل عنه مثاله
وهو شكله، والمسن انما يحدد السكين بأن يضع فى جوانب حده مثال
ما مانده وهو استواء الأجزاء وملاستها، وللقائل ان يقول أن الشمس تسخن
وتسود من غير أن تكون السخونة والسواد مثالها لكننا نجيب عن ذلك
بأن نقول انا لم نقل أن كل أثر حصل فى متأثر من مؤثر أن ذلك الأثر
موجود فى المؤثر فانه مثال من المؤثر فى المتأثر لكننا نقول أن تأثير المؤثر
القريب الى المتأثر يكون بتوسط مثال ما يقع منه فيه وكذلك الحال فى
الشمس فانها تفعل فى منفعلها القريب بوضع ᵇ مثالها فيه وهو الضوء وتحدث
من حصول الضوء فيها السخونة فيسخن المنفعل عنها منفعلا اخر عنه بأن
يضع فيه مثاله أيضا وهو سخونته فيسخن بحصول السخونة ويسود، هذا
من جهة الاستقراء فاما من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعه، ونرجع
فنقول أن العقل الفعال يقبل التجلى بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولسائر
المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك أن الأشياء التى تصور *المعقولات *St. P. fol. 101 rº.
بلا روية واستعانة بحس أو بتخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمقدمات
والمعلولات بالعلل والرذيلة بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط
ايضا عند النبل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة

---

a) St. P. يقع.   b) B. M. بأن تضع.

الى الفعل واعطائه القول على التصوّر وامساكه التصوّر والطمأنينة اليه ثم تتلوه القوّة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبعية[a] وكل واحد ممّا تتلوه فشوقها ما نالته منه الى التشبّه به بطاقتها فانّ الاجرام الطبعيّة انّما تتحرّك حركاتها الطبعيّة تشبّهًا به فى غايتها وهو البقاء على اخصّ الاحوال أعنى عند حصولها فى المواضع الطبعيّة وانْ لم تتشبّهْ[b] فى مبادى هذه الغاية وهى الحركة، وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انّما تفعل أفاعيلها الخاصّة بها تشبّهًا به فى غاياتها[c] وهى إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوّة ومقدرة وما ضاهاها وانْ لم تتشبّهْ به فى مبدإ[d] هذه الغايات [[e]كالجماع والتغذّى، وكذلك النفوس البشريّة انّما تفعل أفاعيلها العقليّة والعماليّة الخيريّة تشبّهًا فى غاياتها وهى كونها عادلة عاقلة وانْ لم يكن تشبّهٌ به أيضا فى مبادى هذه الغايات] كالتعلّم وما شاكله، والنفوس الالهيّة الملكيّة انّما تحرّك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبّهًا به أيضا فى إبقاء[f] الكون والفساد والحرث والنسل" والعلّة فى كون القوى الحيوانيّة والنباتيّة والطبعيّة والبشريّة متشبّهة[g] به فى غايات أفاعيلها دون مباديها لأنّ مباديها انّما هى أحوال استعداديّة قويّة والخير المطلق منزّه عن مخالطة الاحوال الاستعداديّة القويّة وغاياتها كمالات فعليّة والعلّة الاولى هى الموصوف بالكمال الفعلىّ المطلق

---

a) St. P. om. ثمّ الطبعيّة. b) St. P. au lieu de وانْ لم تتشبّهْ porte وانّ السماويّة والعنصريّة الخ. c) St. P. غايتها. d) B. M. مبادى. e) Dans B. M. les mots depuis كالجماع jusqu'à هذه الغايات sont tombés du texte, par erreur. f) B. M. استبقاء. g) St. P. متشبّها.

تجار أن تتشبّه في الكمالات الغائيّة وامتنع ان تتشبّه بها في الاستعدادات المبدئيّة، وأمّا النفوس الملكيّة فإنّها فائزة في صور ذاتها بالتشبّه به فوزًا أبديّا عريّا عن القوّة اذ هي عاقلة له أبدًا وعاشقة له لما تعقله منه أبدًا ومتشبّهة به لما تعشقه منه أبدًا وولوعها بإدراكه وتصوّره اللذين هما أفضل إدراكٍ وتصوّرٍ يكاد يُشغلها عن إدراكه دونه وتصوّر ما سواه من المعقولات الّا أنّ معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات وكأنّها تتصوّره قصدًا وولوعًا وتتصوّر ما سواه تبعًا» وإذا كان لولا تجلّي الخيرُ المطلق لما نيل منه، ولو لم يُنلْ منه لم يكن موجودٌ فلولا تجلّيه لم يكن وجود فتجلّيه علّةُ كُلّ وجودٍ، وإذْ هو بوجوده عاشق لوجودِ معلولاته فهو عاشق لنيل تجلّيه وإذْ عِشْقُ الأفضل [فنيله]ª لفضله هو *الأفضلُ فإذا معشوقه الحقيقيّ في أن يُنال تجلّيه وهو حقيقةً نيلُ النفوس المتألّهة له ولذلك قد يجوز أنّها معشوقاته وإليه يرجع ما روى في الأخبار إنّ الله تع يقول إنّ العبد اذا كان كذا وكذا عَشِقَني وعَشِقتُهᵇ، وإنّ الحِكْمة لا تجوّز إهْمال ما هو فاضل في وجوده بوجه مّا وإنْ لم يكن في غاية الفضل فإذا الخيرُ المطْلق قد يعْشق لحكمتهᶜ أن تَنال منه نيلا وإنْ لم تبلغ كمال الدرجة فيه، فإذًا المَلكُ الأعْظم رضاه أن يُتشبّه به والملوك

ª) B. M. après وإنّ عشق الأفضل porte le mot فنيله. ᵇ) Dans St. P., en marge, est donnée l'explication qui suit: هذا التحقيق تعبيرٌ لقوله كنتُ كنزًا مخفيّا فأحْببتُ أن أعْرَف.

ᶜ) B M. الحكْمة.

الغانية سخطها على من يشبّه بها لأنّ ما[a] يرام من التشبّه من الملك الأعظم لا يولّى على غايته[b] وما يرام من التشبّه من الملوك الغانية قد يولّى[c] على مبلغه[d] واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة والله ربّ العالمين ·
تمّتْ بعون الله تعالى[d]

---

a) St. P. مَنْ au lieu de ما. b) B. M. لا توفّى على غايته. c) B. M. يولّى (توفّى ?).
d) B. M. après فلنختم الرسالة offre la phrase: حامدين على الآءِ, en omettant les mots والله jusqu'à تعالى.

II.[a]

St. P. fol. 176 v°. هذه رسالة من فرائد رسائل الشيخ فى مهيّة الصلوة[b]

بسم الله الرحمن الرحيم[c]

الحمد لله الذى خصّ الانسان بشرف الخطاب، والهمم بمدافعة الخطاء وملازمة الصواب، طهّر قلوب أوليائه بتأييده وقدسه، وصفّى سرائر خواصّه بلذّة كشفه وأنسه، وجعل الانسانيّة فى عقد المخلوقات فصارت فاضلة، وخاطب البشريّة فجعلها عاقلة، أبدع الأفلاك وخلق الأركان، وأنشأ النبات وكمّل الحيوان، ثمّ خصّ الانسان من بينهم[d] بشرف المنطق والفكر والبيان، حتى كأنّه خلق من فضالة الانسان سائر الاكوان؛ فله الحمد الدائم لأنّ الحمد حقّه، وله التعبّد واليه التضرّع لأنّه مستحقّه، والصلوة على خير البريّة، والمطهّر عن كدورات البشريّة، سيّد الأوّلين والآخرين، محمّد وآله أجمعين[e] أمّا بعد لمّا آلتمست منى أيها الأخ الشفيق، والعاقل الصديق،

---

a) Le texte arabe du traité d'Avicenne sur la prière a été établi selon deux copies du manuscrit du *British Museum* (voy. *Catal.*, p. 627, n°. add. 23408, f. 194 et f. 218), marquées par A et B, et selon la copie du manuscrit du *British Museum* (voy. *Catal.*, p. 451, n°. add. 16659, f. 521), marquée par C; encore collationné avec celui du manuscrit appartenant au *Musée Asiatique de St. Pétersbourg*, et avec celui du manuscrit de *Leyde* (voy. *Catal. codd. orientt. Bibl. Acad. Lugd. Batavae*, t. IV, p. 312, cod. n°. 820(4)), marqués par St. P. et L. Les deux premières copies portent la préface; la dernière du no. 16659 n'en a rien. b) Le titre du traité est donné dans A et B ainsi : رسالة فى الصلوة على لسان العقلاء لبيان العقل للشيخ الرئيس. c) A et B ajoutent عونك يا اللطيف. d) St. P. n'a pas les mots فجعلها عاقلة jusqu'à من بينهم.

أن أكتب رسالة فى سرّ[a] الصلوة وأشرح حقيقتها المتعلّقة بظاهرها المأمور الى باطنها المطلوب الموفور، وأن أبيّن فيها وجوب أعداد الصلوة على الأشخاص ولزومها ومتابعة حقائقها الروحانيّة على القلوب والأرواح فأستحب[b] على بذل فكرى حسب قوّتى فى تأمّل المأمول، واجابة المسئول، فابتدرت اليه مجتهدًا مستفيدا، لا شارحًا مفيدا، واستعنت بالملك الوهّاب، ليهدينى سبيل الصواب، واستعفيت ربّى عن الخطاء والزلل، وكدورة الفكر بالعلل، فإنْ أتعبني فكرى فالعجز منّى معتاد، وإنْ فاض وجاد فالجود واللطف منه مستفاد، فالله ولىّ التوفيق، وعليه هداية الطريق* وقسمت هذه الرسالة ثلثة أقسام وشرحتها فى ثلثة فصول الأوّل فى مهيّة الصلوة والثانى فى ظاهر الصلوة وباطنها والثالث فى أنّ القسمين على مَنْ يجب و[c]على مَن لا يجب أحدهما دون الآخر ومَن المصلّى المناجى ربّه[d] وههنا أختم الرسالة*

الفصل الأوّل فى مهيّة الصلوة،

ونحتاج فى هذا الفصل الى مقدّمة فنقول انّ الله تع لمّا خلق الحيوان، من بعد النبات والمعادن والأركان، وبعد الأفلاك والكواكب والنفوس المجرّدة *والعقول الكاملة بذاتها وفرغ عن الابداع والخلق فأراد أن ينتهى الخلق على أكمل نوع كما ابتدأ على أكمل جنس فميّز من بين المخلوقات

*St. P. fo. 177 r°.

---

a) A et B om. le mot سرّ. b) A et B فأستوجب. c) St. P. omet les mots على من يجب و. d) St. P. om. ربّه.

الانسان ليكون الابتداء بالعقل والختم بالعاقل وبدأ بأشرف الجواهر[a] وهو
العقل وختم على أشرف الموجودات وهو العاقل ففائدة التخلق هو الانسان
لا غيره[b] وإذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان هو العالم الأصغر[c] فكما أن
الموجودات تترتب فى عالمه فالانسان يترتب فى شرفه وفعله ومن الناس من
يوافق فعله فعل الملك[d] ومنهم من يوافق عمله عمل الشيطان فيهلك[e] لأن
الانسان ما حصل عن شيء واحد فيكون له حكم واحد بل ركبه الله تع
من الأشياء المتفاوتة والأمزجة المختلفة وقسم جوهريته بالبساطة والجسامة
بدنا وروحا وعينه[f] بالحس والعقل سرا وعلنا ثم زين ظاهره وعلنه وبدنه
بزينة الحواس الخمس فى أوفى رتبة وأوفر نظام واختار من باطنه ما هو أشرف
وأقوى فأسكن الطبعى فى البدن لمصلحة الهضم والدفع والجذب والمنع[g]
وتسوية الأعضاء وتبديل الأجزاء بالتحليل والتغذية وقرن الحيوانى بالقلب
مربوطا بقوتى الغضب والشهوة لموافقة الملائم ولمخالفة ما ليس بملائم
وجعله ينبوع الحواس الخمس ومنشأ الخيال والحركة ثم هيأ النفس الانسانية
الناطقة فى الدماغ وأسكنه أعلى محل وأوفق رتبة وزينه[h] بالفكر والحفظ
والذكر وسلط الجوهر العقلى عليه ليكون أميرا والقوى جنوده والحس

---

a) St. P. الموجودات, corrigé en marge en الجواهر. *b*) A et B om. لا غيره. *c*) St. P. الأكبر au lieu de الأصغر. *d*) A et B après الملك ajoutent فيملك. *e*) St. P. om. فيهلك, en ajoutant وذلك. *f*) L. وزينه. *g*) A et B والمسك. *h*) St. P. om. وزينه.

المشترك بريده وهو واسطة بين الحواسّ وبينه* a) جواسيسه على باب المرتبة يسافرون بالأوقات الى عالمهم ويلتقطون ما تساقط من أشكالهم ومخاليقهم ويوصلون الى البريد الخاصّ ليُرفَع مختومًا مستورًا *إلى القوّة العقليّة ليُميّز ويُختار ما يوافقه ويطرح ما يخالفه فالانسان بهذه الأرواح من جملة العالم وبكلّ قوّة يشارك صنفًا من الموجودات» بالحيوانيّ يشارك الحيوانات وبالطبعيّ يشارك النبات وبالانسانيّ يوافق الملائكة ولكلّ واحدة من هذه القوى أمرٌ خاصٌّ وفعلٌ لازمٌ فمتى غلب واحد على الاخر يجرّ الانسان بذلك الواحد الغالب ويتّصل بسببه بحسب إدراكه الى جنسه؛ ولكلّ فعلٍ أمرٌ خاصٌّ وثوابٌ خاصٌّ وفائدةٌ خاصّةٌ» ففعل الطبعيّ هو الأكل والشرب وإصلاح أعضاء البدن وتنقية البدن من الفضول فحسب فليس له في أمرِ غيره منازعة ولا مخاصمة؛ وفائدةُ فعله هو النظام في البدن والاستواء في الأعضاء والقوّة في الجسم فإنّ دسومة اللحم وقوّة الجسم وضخم الأعضاء نظامُ البدن ويتحصّل بالأكل والشرب وثوابه لا يتوقّع في العالم الروحانيّ ولا ينتظر في القيامة لأنّه غير مبعوث بعد الموت ومثلُه كمثل البهائم اذا مات اندرس وفنى فلا يبعث أبدًا» وأمّا فعل الحيوانيّ فهو الحركة والخيال والحفظ لجميع البدن بحسن تدبيره وأمرُه اللازمُ وفعلُه الخاصّ الشهوة والغضب فحسب والغضبُ شعبةٌ من الشهوة لأنّه طلب القمع والقهر والتغلّب والتظلّم وهذه فنون الرياسة

---

a) L. seul après بينه ajoute وجواسيسه; les autres manuscrits l'omettent.

والرياسة ثمرة الشهوة والفعل الخاصّ بالحيوانىّ فى الأصل هو الشهوة وفى
الفرع هو الغضب وفائدته حفظ البدن بالقوّة الغضبيّة وإبقاء النوع بالقوّة
الشهوانيّة فإنّ النوع يبقى دائما بالتوالد والتوالد ينتظم بقوّة الشهوة
والبدن يبقى محروسًا من الآفات بالحفظ وهو التغلّب على الأعداء وسدّ
أسباب الضرر ومنع إضرار الظلم وهذه المعانى تنحصر *فى القوّة الغضبيّة[a]
وثوابه حصول آماله فى العالم الادنى[b] ولا ينتظر بعد الموت لأنّه يموت
بموت البدن[c] فليس له أستعداد الخطاب ومَنْ ليس له أستعداد الخطاب[d]
فليس له انتظار الثواب فمن عدم قبضه فلا يبعث بعد الموت وإذا مات
مات وسعادته قد فاتت» وأمّا فعل النفس الانسانيّة الناطقة فأشرف الأفعال
لأنّها أشرف الأرواح ففعلها هو التأمّل فى الصنائع[e] والتفكّر فى البدائع فوجهه
الى العالم الأعلى فلا يحبّ المنزل الأسفل والموقع الأدنى[f] فإنّه فى الحفظ
للعليا والجواهر الأولى ليس من شأنه الأكل والشرب ولا من لوازمه القبل
والجماع بل فعله أنتظار كشف الحقائق والرؤية بحدسه التامّ وذهنه الصافى
فى إدراك معانى الدقائق فيطالع بعين البصيرة لوح السريرة وينافر بجهد
الحيل[g] علل الأمل فتميّز عن الأرواح بالنطق الكامل والفكر البالغ الشامل

---

a) A et B قوة الغضب. b) A et B الأوّل. c) A et B ajoutent وليس له بعث فى القيامة لأنّه يشبه سائر الحيوانات. d) St. P. omet ومَنْ ليس له أستعداد الخطاب. e) A et B الصانع. f) St. P. ajoute الأرذل. g) A et B .... ويتأدى بجدّ الحيل الى.

هيئته فى جميع عمره تصفية المحسوسات وإدراك المعقولات خصّها الله تع بقوّة ما نال احد من سائر الأرواح مثلها وهى النطق وإنّ النطق لسان الملائكة ليس لهم قول ولا لفظ بل النطق لهم خاصّا وهو إدراكٌ بلا حسّ وتفهيمٌ بلا قول فانتظم نسبة الانسان الى الملكوت بالنطق والقول بنفسه* فمن لا يعرف النطق يعجز عن بيان الحقّ ففعل النفس ما حصرناه فى أوجز لفظ ولهذا شروح كثيرة اختصرنا لأنّه ليس مطلوبنا فى هذه الرسالة شرح القوى الانسانيّة وأفعالها فما احتجنا اليه فى هذه المقدّمة أفردناه واثبتناه وإنّ الفعل الخاصّ للنفس الانسانية هو العلم والادراك وفائدته كثيرة منها التذكّر والتضرّع والتعبّد فإنّ الانسان اذا عرف ربّه بفكره وأدرك عينه بعقله فى علمه وأبصر لطفه بذهنه فى نطقه يتأمّل فى حقيقة الخلق *فيرى تمام الحق فى الأجرام السماويّة والجواهر العلويّة فانّهم أتمّ المخلوفات لبعدهم عن الفساد والكدورات والتراكيب المختلفة فيرى فى نفسه الناطقة مشابهةً بالبقاء وينطق لتلك الأجرام ويتفكّر فى أمر الخفىّ[b] فيعرف انّ الأمر مع الخلق له حيث قال تع أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ[c] فيجب فيض الخلق يلزمه الأمرُ فيشتاق الى إدراك مراتبهم فيتزعج[d] الى وصول نسبتهم باشتراك رتبتهم فيتضرّع دائما ويتذكّر قائمًا ويبقى مُصلّيًا صائمًا وله ثوابٌ كثير فإنّ للنفس

a) L. يتبع. b) A et B الخالق au lieu de أمر الخفىّ. c) Voy. *Soura* VII, v. 52.
d) A. فينتزع.

الانسانيّة ثوابًا لانّه[a] يبقى بعد فناء البدن ولا يبلى بطول الزمن له بعث بعد الموت وأعنى بالموت مفارقته عن الجسم وبالبعث مواصلته بتلك الجواهر الروحانيّة وثوابه وسعادته بعلمه ويكون ثوابه بحسب فعله فإنْ كان كامل الفعل نال جزيل الثواب وإنْ قصر فعله ونقص[b] قصرت سعادته وانتقص ثوابه ويبقى حزينا مغموما لا[c] بل يبقى مذمومًا مخذولًا وان غلبتْ قواه الحيوانيّة والطبعيّة قوّته النطقيّة يتحيّر بعد الموت ويشقى يوم البعث وانْ نقصت قواه المذمومة وتجرّدت نفسه عن الفكر الردىّ والعشق الدنىّ وزيّن ذاته بحلية العقل وقلائد العلم وتخلّق بالأخلاق المحمودة يبقى لطيفًا ٥ منزهًا باقيًا مثابًا سعيدًا فى آخرته مع أقاربه وعشيرته[*] وإذ قد فرغنا من هذه المقدّمة فنقول انّ الصلوة هى تشبّه النفس الناطقة الانسانيّة بالأجرام الفلكيّة والتعبّد الدائم للحقّ[d] المطلق طلبًا للثواب السرمدىّ، قال رسول الله صلّعم الصلوةُ عماد الدين والدين تصفية النفس الانسانيّة عن الكدورات الشيطانيّة والهواجس البشريّة والإعْراضُ عن الأعراض الدنيويّة والصلوة هى التعبّد للعلّة *الأولى[e] والمعبود الأعظم الأعلى والتعبّد عرفانُ واجب الوجود[f] فعلى هذا لا يحتاج تأويل قوله تع لِيَعْبُدُون بيَعْرِفُون لأنّ

a) A et B omettent لأنّه. b) A et B au lieu de وان قصر فعله ونقص portent وان نقص فعله. c) Dans A et B لا مغموما; dans St. P. un mot illisible. d) A et B للخالق. e) A et B لعلّة العلل المقصودة الأولى. f) St. P. après les mots عرفان واجب الوجود om. la phrase فعلى هذا لا يحتاج تاويل قوله ..... عرفان واجب الوجود; voy. *Soura* LI, v. 56.

العبادة هى المعرفة [أى] عرفانُ واجب الوجودِ وعلمه بالسرّ الصافى والقلب النقىّ والنفس الفارغة فاذًا حقيقةُ الصلوة معرفة[a] علم الله تع بوَحْدانيّته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته فى سوانح الاخلاص[b] فى صلوته وأعنى بالاخلاص[c] ان يعلم صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرعٌ ولا للاضافة فيه منزعٌ فمن فعل وصلّى[d] هذا فقد أخْلص وما غوى ومن لم يفعل فقد أفْترى وكذب وعصى والله أجلّ وأعلى وأعزّ من ذلك وأقوى*

الفصل الثانى فى أنّ الصلوة منقسمةٌ الى ظاهر وباطن،

فنقول لمّا علمتَ ما قدّمنْه فى هذه الرسالة وفهمتَ ما ضمّنْتُ شرح الصلوة ومُهيّتَها فاعْلمْ أنّ الصلوة منقسمة الى قسمَيْن قسمٌ منها ظاهر وهو الرياضىّ وما يتعلّق بالظاهر وقسمٌ منها باطن وهو الحقيقىّ فيلزم الباطن أمّا الظاهرُ[e] فهو المأمور شرعًا والمعلوم وضعًا ألزمه الشارعُ وكلّفه الانسانَ وسمّاه صلوةً[f] فانّها قاعدة الايمان قال صلّعم لا ايمانَ لمن لا صلوةَ له ولا ايمانَ لمن لا أمانةَ له أعدادُه معلومة وأوقاته موسومة اذ جعلها أشرف الطاعات ورتّبها أعلى درجة من سائر العبادات وهذا القسم الظاهر الرياضىّ مربوط

---

a) A et B omettent معرفة. b) St. P. وسوانح الأخلاق. c) St. P. الأخلاق. d) A et B omettent وصلّى et ajoutent فظهر منه قوله تع فى معتّمه لبلبس الّا عبادَك ٱلْمُخْلَصِينَ; voy. *Soura* XV, v. 40, et XXXVIII, v. 84, puis on lit. فقد أخلص وصلّى وما ضلّ وما غوى الخ.
e) St. P, contre le sens, om. les mots أمّا الظاهر. f) St. P. om. صلوة et la phrase قال صلّعم ... امانة له.

بالأجسام لأنه مؤلف من الهيئات والأركان ª كالقراءة والركوع والسجود والجسم مركب من العناصر والأركان كالماء والأرض والهواء والنار وغيرها من الأمزجة وأشباهها وهو بدن الإنسان فالمؤلف مربوط بالمركب وهذه الهيئات المؤلفة من القراءة والركوع والسجود الطارية في الأعداد المنظومة المعيّنة أثر من الصلوة الحقيقية المربوطة الملتزمة بالنفوس الناطقة وهذا يجري مجرى السياسات للأبدان لانتظام العالم وهذه الأعداد من جملة السياسات الشرعية كلفها الشارع إنسانا عاقلا بالغا ليشبّه جسمه بما يخصّ به روحه *من التضرّع الى خالقه العالى ليفارق البهائم بهذا الفعل فإنّ البهائم متروكة عن الخطاب مسلمة عن الثواب والعقاب والحساب وأمّا الانسان فإنّه مخاطب معاقب مثاب لامتثال الأوامر والنواهى الشرعية والعقلية والشرع ينبع أثر العقل فلمّا رأى الشارع انّ العقل ألزم النفس الناطقة بالصلوة الحقيقية المجرّدة وهى عرفان الله تع وعلّمه كلّفه الشارع ᵇ صلوة على بدنه أثرا عن تلك الصلوة وركّبها من أعداد ونظمها أبلغ النظام فى أحسن صورة وأتمّ هيئة لتتابع الأجسامُ الأرواحَ فى التعبّد وإنْ لم توافقها فى المرتبة وعلِمَ الشارع أنّ جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل فلا بدّ لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبعية فسلك طريقًا ومهّد قاعدة من هذه الأعداد وهى أعمّ وفى الحسّ أعظم لترتبط بظواهر الانسان

*St. P. ii, 179 v°.

---

a) A et B omettent les mots depuis كالقراءة والركوع jusqu'à واشباهها. b) A et B omettent الشارع.

ونبعهم عن التشبه بالبهائم وسائر الحيوانات وأمر الأمير الطاهرة[a] فقال عم صلّوا كما رأيتمونى أصلّى وفى هذا مصلحة كثيرة وفائدة عامّة لا تخفى على العاقل ولا يقرّ به الجاهل. وأمّا القسم الثانى فهو الباطن الحقيقى فهو مشاهدة الحقّ بالقلب الصافى والنفس المجرّدة المطهّرة عن الأمانى وهذا القسم لا يجرى مجرى الأعداد البدنيّة والأركان الحسّيّة وإنّما يجرى مجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية وربّما كان الرسول عم يشتغل بهذا الإدراك الحقيقى ومنعته هذه الحالة عن النظام العددى وربّما قصرت صلوته وربّما طالت والمعوّل فى العقل على هذه الصلوة وآستفاد العقل فيما قلت بقوله[b] عم حيث قال المُصلّى يُناجى ربّه» ولا يخفى على العاقل أنّ مناجاة الربّ لا يكون بالأعضاء الجسمانيّة ولا بالألسن الحسّيّة لأنّ هذه المكالمة والمناجاة يصلح مع مَنْ يحويه مكانٌ * ويطرأ عليه زمانٌ؛ أمّا الواحد المنزّه الذى لا يحيط به مكانٌ ولا يدركه زمانٌ ولا يُشارُ إليه بجهة من الجهات، ولا يختلف حكمه فى صفة من الصفات، ولا يتغيّر ذاته فى وقت من الأوقات، فكيف يُعاينه[c] الإنسانُ المشكّلُ المحدودُ المتّجه المتمكّن بحسّه وقواه وجسمه وكيف يُناجى مَنْ لا يُعرف حدودُ جهاته، ولا يُرى جنابُ سُموتِ وَخْيانه» فإنّ الوجود المطلق الحقّ فى عالم المحسوسات غائب عن الحسّ غير مرئىّ

*St. P. fol. 180 r.

---

a) A et B القاهر.   b) St. P. واستفاد العقل فى إثبات ما قلت بقوله; L. وآستدلال العقل فى إثبات ما قلتُ بقوله.   c) A et B يخاطبه.

ولا متمكّن ومن عادة الجسم أن لا يناجى ولا يجالس إلّا مع من يراه ويشير اليه ومن لم ينظر اليه يَعُدّه غائبًا بعيدًا والمناجاةُ مع الغائب مُحالٌ‹ ومن الضرورة أنّ واجب الوجود غائب بعيد عن هذه الأجسام لأنّ هذه الأجسام قابلة للتغيّرات العرضيّة والأعراض^a البدنيّة وهى تحتاج الى المكان والحائط^b وبثقلها وكثافتها تسكن على وجه الأرض المُظلمة والجواهرُ المفردة المنزّهة التى لا يدركها زمان، ولا توضع فى موضع من المكان، تفرّ من هذه الأجسام بعداوة التضادّ وغاية الفرار وواجبُ الوجود أعلى من الجواهر المفردة وأشدّ علوًّا وتنزّهًا فكيف يصلح أن تخالطه المحسوسات والمجسّمات‹ واذا تقرّر هذا^c انّ إبانته وتعيّنه بجهة من الجهات مُحالٌ فلاح من هذا التقرّر انّ مناجاته بالظواهر بحسب المظنونات والموهومات أمحل المحالات فاذًا قوله عمّ المصلّى يناجى ربّه محمول على عرفان النفوس المجرّدة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان، وجهات المكان، فهم يشاهدون الحقّ مشاهدةً عقليّة ويبصرون الإله ببصيرة ربّانيّة لا رؤية جسمانيّة فبيّن أنّ الصلوة الحقيقيّة هى المشاهدة الربّانيّة والتعبّد المحض هو المحبّة الالهيّة والرؤية الروحانيّة‹ فاتّضح من هذا البيان انّ الصلوة قسمان فالآن نقول انّ القسم *الرياضىّ [*St. P. fol. 180 v°] الظاهر المربوط بحركة الأشخاص فى الهيئات المعدودة والأركان المحصورة تضرّعٌ واشتياقٌ وحنينٌ لهذا الجسم الحزئىّ المركّب المحدود السفلىّ الى

---

a) St. P. والأمراض. b) St. P. والحافظ. c) A et B omettent هذا.

فلك القمر المتصرّف بعقله الفعّال فى عالمنا هذا أعنى عالم الكون والفساد ولَهُ مناجاة بلسان البشرىّ معه فانّه مربّى الموجودات متصرّف فى المخلوقات وٱستعانةٌ به وسؤالٌ منه ليحفظ العقل الفعّال ويراعى نظام الشخص المتضرّع المصلّى بتعبّده وتشبّهه ليبقى محصونًا محروسًا مدّة بقائه فى هذا العالم عن آفات[a] الزمان» والقسمُ الباطنُ الحقيقىّ المفرد عن الهيئات المجرّدُ عن التغيّرات تضرّعٌ الى ربّه بالنفس الناطقة العالمة العارفة بوحدانيّة الاله الحقّ من غير إشارة بجهة والٱختلاط بريبة وٱستدعاه من الوجود المطلق تكميلَ[b] النفس بمشاهدته وإتمامّ السعادة بمعرفته بعقله وعلمه[c] والأمرُ العقلىُّ والفيْضُ القدسىُّ ينـزل من سماء الفضاء الى حيّز النفس الناطقة بهذه الصلوة ويُكلّف هذا التعبّد من غير تعب بدنىّ ولا تكليف إنْسانىّ ومَنْ صلّى[d] هذا فقد نجى من قواه الحيوانيّة، وآثارها[e] الطبعيّة، وٱرْتقى المدارج العقليّة، وطالَعَ المضنونات الأزليّة، والى هذا أشار حيث قال عزّ وجلّ وعلا إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»[f]

a) St. P. إفادة, sans aucun sens. b) St. P. وتكميل. c) A et B au lieu de بمعرفته بعقله وعلمه offrent la leçon بمعرفة عقلته et omettent علمه. d) A et B après صلّى ajoutent entre parenthèses· [ومضمونُ الحديث المروىّ من صلّى صلوةً واحدةً فى مدّة عمره فقد نجى من النار]. e) St. P. وإيثار. f) Voy. *Soura* XXIX, v. 44; St. P. met المنكر avant الفحشاء, en lisant من المنكر والفحشاء.

الفصل الثالث فى انّ كلّ قسم من القسمين على اىّ صنف واجب [a]

١ لمّا قرّرنا مهيّة الصلوة وأوضحنا ايّاها بقسمَيْها [b] وشرحنا كلا القسمَيْن فيجب أن نقول أنّ كل قسم بأىّ صنف يتعلّق ومن اىّ قوم يصحّ ويجرى فنقول قد بانَ لك أنّ فى الانسان شيئًا من العالم الأسْفل وشيئًا من العالم الأعلى وشرحنا بطريق الاختصار واتّضح لك أنّ الصلوة منقسمة الى رياضيّة بدنيّة والى حقيقيّة روحانيّة وأوفيْتُ *حظ كلّ قسم من الشرح [*St. P. fol 181 r.] حسب ما يليق بهذه الرسالة والآن نقول أنّ الانسان متفاوت بحسب تأثير قوى الأرواح المركّبة فيه فمَنْ غلب عليه الطبعىّ والحيوانىّ فانّه عاشق للبدن ومحبّ نظامه وتربيته وصحّته وأكله وشربه ولبسه وجذب منفعته ودفع مضرّته وهذا الطالبُ من عداد الحيوانات لا بل [c] فى زمرة البهائم وأيّامه مستغرقة باهتمام بدنه وأوقاته موقوفة على مصالح شخصه فهو غافل عن الخالق جاهل بالحق ولا يجوز له [d] التهاون بهذا الأمر الشرعىّ اللازم الواجب عليه وإنْ لم يعوّدها [e] فالسياسات يخاف ويكره حتى لا يفوت

a) L. فى انّ القسْمَيْن على مَنْ يجب وعلى مَنْ لا يجب أوّلهما دون الثانى ومَن المصلّى الراجى ومَن المصلّى الناجى. b) A et B omettent وأوضحنا ايّاها بقسميها. c) St. P. a un mot illisible entre بل et فى. d) A et B ولا يجرى الا; L porte la leçon يجوز له, que nous avons adoptée; St. P. semble lire يحرر. e) Au lieu de la leçon bien incertaine يعوّدها L. porte فإنْ قصر عن اداء ما عليه جزاءه.

عليه حقّ التضرّع والأشتياق والأستعاذة الى العقل الفعّال والفلك الدوّار
ليفيض عليه بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آمال بدنه
ويوصله الى منتهى آمله فانّه لو انقطع منه فليل فيض ليُسارع الى كثير
شرٍّ ولكان أدنى من البهائم والسباع" وأمّا من غلب قواه الروحانيةُ وتسلّط
على قواه قوّةُ النفس الناطقة وتجرّد نفسه عن الأشغال الدنيّ[a] وعلايق
عالم الأدنى فهذا الأمنُ الحقيقيّ والتعبّد الروحانيّ والصلوة المحضة التى
قررناها. واجبةٌ عليه اشدّ وجوب وأقوى إلزام لأنّه آستعدّ بطهارة نفسه لفيض
ربّه فلو أقبل بعشقه وآجتهد فى تعبّده ليُسارع اليه جميع الخيرات العلويّة
والسعادات الأخرويّة حتى اذا آنفصل عن الجسم وفارق الدنيا تُشاهد ربّه
ويجاور حضرته ويلتذّ بمجاورة جنسه وهم سُكّان الملكوت و[b]عوالم الجبروت
وهذه الصلوة قد وجبت على سيّدنا ومُقتدى ديننا محمّد المصطفى صلّعم
فى ليلة[c] قد تجرّد عن بدنه وتنزّه عن اهله فلم يبق معه من آثار الحيوانية
شهوة ولا من لوازمه الطبعيّة قوّة فناجى ربّه بنفسه وعقله "فقال له يا ربّ
لقد وجدتُ لذةً غريبة فى ليلتى هذه فأعطِنيها ويسّرْ علىّ طريقًا يوصلنى
كلّ وقت الى لذّتى فأمر الله تع بالصلوة وقال يا محمّد المصلّى يناجى ربّه"
ولأصحاب الظاهر من هذا حظّ ناقص وللمحقّقين[d] حظّ وافر ونصيبٌ كاملٌ

a) A et B lisent اشتغال الدنيا. b) A et B après و ajoutent أجرام. c) A et B فى ليلة au lieu de ليلة المعراج. d) A et B au lieu de ولأصحاب الظاهر من هذا حظّ ناقص وللمحقّقين ont فللأولاد الظاهرين والحكماء المحققين من هذا.

م ومَنْ حظه أكمل فثوابه أجزل وأحترزتُ كثيرًا من الخواصّ[a] والشروعُ في تقرير الصلوة وتشريح مهيّتها وقسمتها فلمّا رأيتُ انّ[b] الخلق يتهاونون بظواهرها وما تأمّلوا في بواطنها[b] فرأيتُ شرحها واجبًا وتقريرها لازمًا ليتأمّل العاقل ويباحث عن هذا الفصل الكامل ويَعْلَمَ انّ الرياضيّ على مَنْ يجب والروحانيّ بمن يتعلّق وعمّن يصحّ ليسهّل على العاقل الفاضل الكامل سلوكُ طريق التعبّد والمداومةُ على صلوته والتلذُّذُ بمناجاة ربّه بروحه لا بشخصه وبنطقه لا بقوله وببصيرته لا ببصره وبحدسه لا بحسّه[c] وجميعُ الأوامر الشرعيّة جارية مجرى ما[d] شرحنا في رسالتنا هذه وأردنا أن نشرح لك كلّ عبادة خاصّة ولكن تعذّر علينا الشروعُ في أمور لا يَصْلح أن يطّلع عليها كلّ أحد[e] فمهّدنا لهذا تقسيمًا واضحًا مستقيمًا وللحرّ[f] تكفيه الاشارةُ وأحرّمْ عرض هذه الرسالة على مَنْ عواه هواه وطبّع قلبه طبعه فانّ لذّة الجماع لا تتصوّر للعنين ولذّة النظر لا يصدّق لها الأكمهُ[g] [وكتبتُ هذه الرسالة بعون الله وحمده ومنّه الوافر الجزيل في مدّة أقصر وأقلّ من نصف ساعة مع عوائق كثيرة وأعتذرُ في من يُطالع هذه الرسالة ومن أُسْبِغَ عليه

---

a) A et B ont الخوص. b) St. P. après أنّ porte العقل au lieu de الخلق; A et B ont العلماء وانّ المغرورَ من بطلب ربّه متهاونون لظاهرها ولم يتأمّلوا في باطنها. c) A et B après بحسّه ajoutent بشخصه وبطبع في رؤيته بعينه وفي تعبّده ومناجاته بحسّه وجسمه. d) A et B après مجرى portent الصلوة بما. e) St. P. الاطّلاعُ عليها لاحد. f) L. والعاقل. g) L. om. la dernière phrase. فانّ لذّة ..... الأكمه.

فيض العقل ونور العدل أن لا يَنْشروا سرّى وإنْ أمنوا شرّى فإنّ الأمر مع لخالق وخالقى يعلم أمرى ولا يعرفه غيرى*][a]

تمّت الرسالة

والحمد لله وصلوته على سيّدنا محمّد النبىّ

وآله الطيّبين الطاهرين وأصحابه أجمعين

وهو حسبى ونعم الوكيل*[b]

---

a) St. P. et L. seuls portent le morceau mis entre parenthèses, avec quelques variantes.

b) La fin du manuscrit de St. P. on lit ainsi: الحمد لواهب الكلّ كما هو أهله ومستحقّه، تمّت بعون الله*

III.[a]

كتاب

الشيخ أبي سعيد ابن أبي الخير قدّس سرّه الى الشيخ الرئيس ابن سينا في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها وجوابُ الشيخ الرئيس

هذا كتاب كتبه الشيخ أبو سعيد ابن أبي الخير قدّس سرّه الى الشيخ الرئيس ابن سينا في معنى الزيارة وكيفيّة تأثيرها،

بسم الله الرحمن الرحيم سلام عليك، وبركاته وتحيّاته يا أفضل المتأخّرين مدّ الله تعَ عمرك، وزاد في الخيرات لذّتك، وأفاض حكمته عليك، ورزقك بمجاورتك، وعصمنا وايّاك، من الخلل والزلل، والخطاء والخطل، يا واهب العقل ومفيض العدل، وله الحمد والسلام على رسوله المصطفى محمّد وآله الطيّبين والطاهرين، أمّا بعدُ فأسأل مولايا ورئيسي جدّد الله تعَ له أنواع السعادات، وحقّق له نهاية المنى والإرادات، عن سبب إجابة الدعاء

---

a) Pour fixer le texte de cette lettre je n'ai eu à ma disposition que le manuscrit appartenant au *British Museum*, no. 16659, f. 515ʳᵒ—516ʳᵒ. voy.; *Catal. codd. arabb. Mus. Brit.*

وكيفيّة الزيارة وحقيقتها وتأثيرها فى النفوس والأبدان ليكون تذكرة عندى ورأى الشيخ أعلى وأصوب»

فأجابه الشيخ الرئيس بعد الحمد لله حمدًا يُباهى به حمد الحامدين، وأفضل التحيّات منه على أكمل البريّة سيّد المرسلين، والغرّة الغرّاء للمنتجبين، إنّك سألت بلّغك الله السعادة القصوا، ورشّحك للعروج الى ذروة العليا، عن كيفيّة الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها فى النفوس والأبدان فأوضحتُها بقدر الطاقة والخوض فى العلوم ليكشف لك هذا السرّ متميّزًا فيه الايجادُ والتحقيقُ مستعينًا فيها بالله سبحانه عزّ وجلّ، إعْلم أنّ لهذه المسئلة مقدّمات ينبغى لك أن تعرفها أوّلا حتى تستنتج بها هذه المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدإ الأوّل وهى العلّة الأولى المسمّاة عند الحكماء بواجب الوجود أعنى بأن يكون وجوده من ذاته لا من غيره ووجودُ غيره منه فيكون كلّ ما سواه ممْكن الوجود وهو الذى صار منه جميعُ الموجودات وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه موثّر فيه على حسب ارادته ومشيّته» ثمّ معرفة الجواهر الثمانية المفارقة عن الموادّ وهى الملائكة المقرّبون المسمّاة عند الحكماء بالعقول الفعّالة» ثمّ معرفة النفوس السماويّة المتّصلة بالموادّ ثمّ الأركان الأربعة وامتزاجاتها وما يحدث فيها من الآثار العلويّة ثمّ المعادن ثمّ النبات ثمّ الحيوان ثمّ الانسان وهو أشرف الموجودات فى هذا العالم بحسب حدوث النفس الناطقة فيه فإنّها ما بلغتْ نهايةً فى الكمال الى أن تصير مضاهيةً للجواهر

الثابتة وفيه كلام طويل جدًّا لا تحتمل شرحه هذه الرسالة فنعود الى الكلام الأوّل ونقول انّ المبدأ الأوّل مؤثّر فى جميع الموجودات على الاطلاق واحاطة علمه بها سببٌ لوجودها حتى لا يغرب عنه مثقال ذرّة فى الأرض ولا فى السماء" وأمّا التقسيم الذى تبيّن فى هذه المسألة هو أنّه يؤثّر الواجبُ فى العقول والعقولُ تؤثّر فى النفوس والنفوسُ فى الأجرام السماويّة حتّى تحرّكها دائمًا على الحركة الدوريّة الاختياريّة تشبّهًا بتلك العقول واشتياقًا لها اليها على سبيل العشق والاستكمال" ثمّ الأجرامُ السماويّةُ تؤثّر فى هذا العالم الذى تحت فلك القمر والعقل المختصّ بفلك القمر يفيض النور والإنسان يهتدى بها فى ظلمات طلب المعقولات مثل إفادة نور الشمس على الموجودات الجسمانيّة لتدركها العينُ ولو لم يكن التناسبُ الذى وحد بين النفوس السماويّة والأرضيّة فى الجوهريّة والدرّاكيّة وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير لما عُرف البارى عن شأنه والشارعُ الحقّ ناطق به صلّعم حيث يقول مَنْ عرَف نفسَه فقد عرَف ربّه فقد اتّضح لك نظامُ سلسلة الموجودات الآخذة من المبدإ الأوّل حلّ ثناؤه وتأثيرُ بعضها فى بعض وعودُ الأثر الى المؤثّرِ لا بتأثّرٍ وهو الأحد الحقّ سبحانه وتع" ثمّ أعْلم أنّ النفوس البشريّة تتفاوت بالعلم والشرف والكمال فانّه ربّما ظهرتْ نفسٌ من النفوس فى هذا العالم نبويّة كانت أو غيرها وبلغت الكمال فى العلم والأعمال بالفطرة والاكتساب حتى تصير مضاهية للعقل الفعّال وإنْ كانت دونه فى الشرف والعلم والرتبة العقليّة لأنّه علّة وهى معلولة والعلّة أشرف

من المعلول» ثمّ اذا فارقت نفس من النفوس بدنها بقيت فى عالمها سعيدة أبد الأبدين مع أشباهها من العقول والنفوس مؤثّرة فى هذا العالم تأثير العقول السماويّة» ثمّ الغرض من الدعاء والزيارة انّ النفوس الزائرة المتّصلة بالبدن الغير المفارقة .... ᵃتستمدّ من تلك النفوس المزورة جلبَ خيرٍ او دفعَ ضرّ وأذى فينخرط كلّها فى سلك الاستعداد والاستمداد لتلك الصور المطلوبة فلا بدّ انّ النفوس المزورة لمشابهتها العقول وجوارها تؤثّر تأثيرًا عظيمًا وتمدّ امدادًا تامًّا بحسب اختلاف الأحوال وهى إمّا جسمانيّة او نفسانيّة» أمّا الجسمانيّة فمثل مزاج البدن فانّه اذا كان على حالة معتدلة فى الطبيعة والفطرة فانّه يحدث فيه الروح الذى يؤثّر فى تجاويف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة فحينئذ يكون الفطرة والاستمداد على أحسن ما يمكن ان يكون لا سيّما اذا يضاف اليها قوّة النفس وشرفها وايضًا مثل المواضع التى تجتمع فيها أبدان الزوّار والمزورين فانّه فيها تكون الأذهان أكثرَ صفاء والخواطرُ أشدّ جمعًا والنفوسُ أحسنَ استعدادا كزيارة بيت الله تعَ واجتماع العقائد و انّه موضع الذى يزدلف به الى الحضرة الربوبيّة ويتقرّب به الى الجهة المعدّة للالاهيّة وفيه حِكَم عجيبة و خلاص النفوس من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر» وأمّا النفسانيّة فمثل الإعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق وانصراف الفكر الى قدس

---

a) Mot illisible dans les manuscrits du *British Museum*.

الجبروت والاستدامة بشروق نور الله تنع فى السر لانكشاف الغم المتصل بالنفس الناطقة» فهدانا الله وإياكم الى تخليص النفس من شوائب هذا المعرض للزوال إنه لما يريد قدير خبير»

تمت

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام

على خير خلقه وآله أجمعين»

IV.[a]

St. P. fol. 116 v.

رسالة فى دفع الغمّ من الموت

من كلام الشيخ الفاضل أبى علىّ حسين بن سينا البخارىّ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلوته على سيّدنا محمّد النبىّ وآله الطاهرين[b]"

لمّا كان أعظم ما يلحق الانسان من الخوف[c] هو الخوف من الموت وكان هذا الخوف عامّا وهو مع عمومه أشدّ وأبلغ من جميع المخاوف وجب أن أقول أنّ الخوف من الموت ليس يعرض الّا لمن لا يدرى ما الموتُ على الحقيقة، أو لا يعلم الى اين يصير نفسه، أو لأنّه يظنّ أنّه اذا انحلّ وبطل تركيبه فقد انحلّ ذاته وبطلتْ نفسه بطلان عدمٍ ودثورٍ وأنّ العالَم سيبقى بعده كان هو[d] موجودا أو ليس موجودا كما يظنّه من جهل بقاء النفس وكيفيّة معادها" أو لأنّه يظنّ أنّ للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التى ربّما تقدّمته وأدّتْ اليه وكانت سببَ حلوله" أو لأنّه يعتقد عقوبةً تحلّ به

---

a) Le texte a été fixé selon le manuscrit de *Leyde* (voy. *Catal. codd. orientt. Bibl. Acad. Lugd. Batavae*, t. IV, p. 312, cod. nº. 820(5)) et celui du *Musée Asiatique de St. Pétersbourg*. Une copie imprimée de cette dissertation se trouve encore dans l'ouvrage de morale qui porte le nom de *Tahdsîb al-Akhlâq* d'Aboû ʿAlî Ahmed b. Mohammed Ibn Miskawaih (édition du Caire de l'an 1298 de l'Hégire, pages 119—123), sans aucune indication de l'auteur premier. b) St. P. porte ce titre: رسالة للشيخ الرئيس فى عدم الخوف عن الموت, et om. la louange de Dieu et du prophète. c) St. P. منه au lieu de من الخوف. d) St. P. om. كان هو.

بعد الموت، أو لانّه متحيّر لا يدرى الى[a] اىّ شىء يقدم بعد الموت، أو لانّه
يأسف على ما يخلّفه من المال والقنيان[b]، وهذه كلّها ظنون باطلة لا حقيقة
لها، أمّا من جهل الموت ولم يدْر ما هو فأنا أبيّن له انّ الموت ليس شىء
أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها، وهى الأعضاء التى مجموعُها يسمّى
بدنًا كما ترك الصانع آلاته[c] فانّ النفس جوهر غير جسمانىّ وليس عرضًا
وانّما غير قابلة للفساد[d] وهذا البيانُ يحتاج الى علوم متقدّمة وذلك مبيّن
مشروح فى موضعه، فاذا فارق هذا الجوهر البدنَ بقى البقاء الذى يخصّه
وصفى من كدر[e] الطبيعة وسعد السعادة التامّة ولا سبيل الى فنائه وعدمه
فانّ الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته وانّما تبطل الأعراض
والخواصّ والنسب والاضافات التى بينه وبين الأجسام بأضدادها فامّا الجوهر
فلا ضدّ له وكلّ شىء يفسد فانّما يفسد من ضدّه وأنت اذا تأمّلتَ الجوهر
الجسمانىّ الذى هو أخسّ من ذلك الجوهر الكريم[f] وجدته غير فانٍ ولا
متلاشيًا من حيث هو جوهر وانّما يستحيل بعضه الى بعض فتبطل خواصّ
شىء منه وأعراضه فامّا الجوهر نفسه فهو باقٍ لا سبيل الى *عدمه وبطلانه،
وأمّا الجوهر الروحانىّ الذى لا يقبل استحالةً ولا تغيّرا فى ذاته وانّما يقبل
كمالاته وتمامات صورته فكيف يتصوّر فيه العدم والتلاشى، وأمّا من

*St. P. ol 117 r°

a) L. على au lieu de الى. b) L. الاقتناء. c) L. om. la phrase وهى الأعضاء .. آلاته. d) L. غير قابلة للفساد au lieu de غير فاسدة عرضا. e) L. كدورات. f) St. P. ajoute واستقرّت حاله.

يخاف الموت لأنّه لا يعلم الى اين تصير نفسه او لأنّه يظنّ أنّ بدنه اذا انحلّ وبطل تركيبه فقد انحلّت ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس وكيفيّة المعاد فليس يخاف الموت على الحقيقة وإنّما يجهل ما ينبغى أن يعلمه فالجهلُ إذًا هو المخوِّف الذى هو سبب الخوف وهذا الجهل هو الذى حمل العلماء على طلب العلم والتعب فيه وتركوا لأجله لذّات الجسم وراحات البدن وٱختاروا عليها النصب والسهر ورأوا أنّ الراحة التى يستراح بها من الجهل هى الراحة الحقيقيّة وانّ التعب الحقيقىّ هو تعب الجهل لانّه مرض من النفس والبرء منه خلاص وراحة سرمديّة ولذّة[a] أبديّة فلمّا تيقّن الحكماء ذلك واستبصروا فيه وهجموا على حقيقته ووصلوا الى الروح والراحة هانتْ عليهم أمور الدنيا كلّها واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة[b] واللذّات الحسّيّة والمطالب التى تؤدّى اليها إذ كانت قليلةَ الثباتِ والبقاء سريعةَ الزوالِ والفناء كثيرةَ الهمومِ إذا وُجدتْ عظيمةَ الغمومِ اذا فُقدتْ فٱقتصروا منها على المقدار الضرورىّ فى الحيوة الدنيا وتسلّوْا عن فضول العيش التى فيها ما ذكرتُ من العيوب وما لم أذكره ولأنّها مع ذلك بلا نهاية وذلك لأنّ الانسان اذا بلغ منها الى غاية[c] تداعتْ الى غاية اخرى من غير وقوف على حدّ ولا انتهاء الى أمد[d] وهذا هو الموتُ الذى لا مخافة منه والحرص عليه هو الحرص على الزائل والشغل به هو الشغل

---

a) L. وترحة. b) L om. والثروة. c) L. ajoute وحدّ. d) L لا وهذا موت.

بالباطل ولذلك جزم الحكماء الحكم بأن الموت موتان موت ارادي وموت طبعي وكذلك الحيوة حيوتان حيوة ارادية وحيوة طبعية وعنوا بالموت الارادي اماتة الشهوات وترك التعرض لها وعنوا بالحيوة الارادية ما يسعى له الانسان في الحيوة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات وبالحيوة الطبعية بقاء النفس السرمدية في الغبطة الابدية بما تستفيده من العلوم وتبرأ به من الجهل ولذلك وصّى افلاطون الحكيم روّح الله رمسه[a] طالب الحكمة بأن قال مُتْ بالارادة تحيى بالطبيعة على أنّ مَنْ خاف الموت الطبعيّ من الانسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه وذلك أنّ هذا الموت هو تمام حدّ الانسان لأنّه *حيّ ناطق مائت فالموتُ تمامه وكماله وبه يصير الى افقه الأعلى ومَنْ علم أنّ كلّ شيء هو مركّب من حدّه وحدّه مركّب من جنسه وفصوله وأنّ جنس الانسان هو الحيّ وفصوله[b] هو الناطق والمائت علم أنّه يستحيل الى جنسه وفصوله[c] لأنّ كل مركّب لا محالة يستحيل الى الشيء الذى منه مركّب فمَنْ أجْهلُ ممّنْ يخاف تمام ذاته ومَنْ أسوأُ حالا ممّن يظنّ أنّ فناءه[d] بحيوته ونقصانه بتمامه وذلك أنّ الناقص اذا خاف أن يتمّ فقد جهل نفسه[e] غاية الجهل فاذًا يجب على العاقل ان يتوحّش من النقصان ويأنس بالتمام ويطلب كلّ ما يتمّمه ويكمّله ويشرّفه ويُعلي منزلته ويحلّ رباطه في

*St. P. fol. 117 vo.

---

a) L. om. روّح الله رمسه. b) L. وفصله. c) Idem. d) St. P. فناءه. e) St. P. فقد حل في نفسه.

الوجه الذى يأمن به الوقوع فى المخاوف ⁽ᵃ⁾ لا فى الوجه الذى يشدّ وثاقه ويبرمه تركيبًا وتعقيدًا ويثق بأنّ الجوهر الشريف الالٰهىّ اذا تخلّص من الجوهر الكثيف الجسمانىّ خلاص نقاء وصفاء لا خلاص مزاج وكدر فقد صعد العالَمَ الأعلى وقد سعد وعاد الى ملكوته ⁽ᵇ⁾ وقرب من بارئه وفاز بجوار ربّ العالمين وخالطته ⁽ᶜ⁾ الأرواح الطيّبة من أشكاله وأشباهه ونجا من أضداده وأغياره ومِنْ ههنا نعْلَم أنّ من فارقتْ نفسُه بدنَه وهى مشتاقة اليه مشفقة عليه خائفة من فراقه فهى فى غاية الشقاء والألم ⁽ᵈ⁾ من ذاتها وجوهرها سالكة الى أبعد جهاتها من مستقرّها طالبة قرارها والاقرار بها» وأمّا مَنْ يظنّ أنّ ٢ للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التى هى ربّما تقدّمته وأدّت اليه فقد ظنّ ظنًّا كاذبا لأنّ الالم انّما يكون بالادراك والادراكُ ⁽ᵉ⁾ انّما يكون للحىّ والحىُّ هو القابل أثر النفس وأمّا الجسم الذى ليس فيه أثر النفس فانّه لا يألم ولا يحسّ فاذًا الموتُ الذى هو مفارقةُ النفس للبدن لا ألم له لأنّ البدن انّما كان يألم ويحسّ بالنفس وحصول أثرها فيه فاذا صار جسمًا لا أثر فيه للنفس فلا حسّ له ولا الم له فقد تبيّن أنّ الموت حالٌ للبدن غير محسوس عنده ولا مؤلم فراقا ⁽ᶠ⁾ فانّه كان يحسّ ويألم بها» وأمّا مَنْ يخاف الموتَ لأجل ٣ العقاب فليس يخاف الموت بل يخاف العقاب ⁽ᵍ⁾ والعقابُ انّما يكون على شىء

---

a) St. P. فى الأسر. b) L. omet وقد سعد .... ملكوته. c) St. P. وحاط.
d) St. P. فى غاية البعد والشقاء. e) St. P. om. les mots انّما يكون بالادراك والادراك.
f) L. om. فراقا. g) L. om. فليس يخاف .... العقاب.

باقٍ منه بعد الموت وهو لا محالة يعترف[a] بذنوب له وبأفعال سيّئة يستحقّ
عليها العقاب وهو مع ذلك معترف بحاكمٍ عَدْلٍ يعاقب على السيّئات لا على
الحسنات فهو اذًا خائف من ذنوبه لا من الموت ومَنْ خاف عقوبته على
ذنب وجب عليه أن يحترز ذلك الذنب ويجتنبه والأفعالُ الرديّة التى
تسمّى ذنوبا *انّما تَصْدُرُ عن هيئات رديّة والأفعالُ الرديّة التى هى للنفس
هى الرذائل التى أحْصينا وذكرنا أضدادها من الفضائل فاذًا الخائف من
الموت على هذا الوجه وهذه الجهة هو جاهل بما ينبغى أن يخاف منه
وخائف ممّا لا أثر له ولا خوف منه وعلاجُ الجهل العلمُ ومَن علِم فقد
وَثِق ومَن وثق فقد عرف سبيل السعادة فهو يسلكها ومَنْ يسلك[b] طريقا
مستقيمًا الى غرضٍ أفضى اليه لا محالة وهذه الثقة التى تكون بالعلم هى
اليقين وهو حال المستبصر[c] فى دينه المستمسك[d] بحكمته[e] وأمّا من زعم
انّه ليس يخاف الموت وانّما يحزن على ما يخلّفه[e] من اهلٍ وولدٍ ومالٍ
ويأسف على ما يفوته من ملاذّ الدنيا وشهواتها فينبغى ان يتبيّن له
انّ الحزن لأجل ألم ومكروه لا يجدى عليه طائلا[f] والانسانُ من جملة
الأمور الكائنة الفاسدة وكلّ كائن لا محالة فاسد فمنْ أحبّ ان لا يفسد

*St. P. fol. 118 r.

a) St. P. يستعرف. b) L. om. ومن يسلك. c) L. حالة المستيقن. d) L. المستكمل.
e) St. P. يتخلّف. f) St. P. offre ici le texte corrompu: انّ الحزن لا لعاجل الم ومكروه على
ما يجدى الحزن عليه نائلا.

فقد أحبّ أن لا يكون فمَنْ أحبّ أن لا يكون فقد أحبّ فساد نفسه[a] وكأنّه يحبّ ان يفسد ويحبّ أن لا يفسد ويحبّ ان يكون ويحبّ ان لا يكون وهذا محال لا يخطر ببال عاقل[b]» وأيضًا فلَوْ جاز أن يبقى الانسان لَبَقِيَ مَنْ كان قبلنا ولو بقى الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وَسِعَتْهم الأرض وأنت تتبيّن ذلك ممّا نقول ترى[c] أنّ رجلا واحدا ممّنْ كان منذ أربعمائة سنة هو موجود الآن وليَكنْ من مشاهير الناس حتّى يمكن ان يحصى أولاده الموجودون[d] كأمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب عمّ، وله[e] أولاد ولأوْلاده أولاد وبعوا كذلك يتناسلون[f] ولا يموت منهم أحد ثمّ مقدارُ مَنْ يجتمع منهم فى وقتنا هذا فانّك تجده أكثر من عشرة ألف رجل وذلك أنّ بقيّتهم الآن مع ما أصابهم[g] من الموت والقتل أكْثَرُ من مائة ألف رجل وآحْسبْ كلّ من فى ذلك العصر فى بسيط الأرض شرقها وغربها مثل هذا الحساب فانّهم اذا تضاعفوا هذا التضاعُف لم نضبطهم كثرةً ولم نُحْصِهم عددًا ثمّ آمْسَحْ[h] بسيط الأرض فانّه محدود معروف المساحة لتَعْلم أنّ الأرض حينئذ لا تسعهم قيامًا ومُتراصّين فكيف قعودًا متصرّفين ولا يبقى موضع لعمارة يفضل عنهم ولا مكان

---

a) L. كانه au lieu de نفسه. b) L. om. لا يخطر ببال عاقل. c) L. لو.
d) St. P موجودين معروفين. e) St. P. ثمّ ولد au lieu de وله. f) St. P. om. يتناسلون.
g) St. P. قد دوّنهم au lieu de أصابهم. h) L. après امسح ajoute فامسح.

لذراعه ولا مسير لأحد ولا حركة فضلا عن غيرها وهذا في مدّة يسيرة
من الزمان فكيف اذا أمتدّ الزمان وتضاعف الناس على هذه النسبة
وهذه حالُ مَنْ يشتهي[a] الحيوة الأبديّة ويكره الموت ويظنّ انّ ذلك ممكن
من الجهل والغباوة[b] فاذًا الحكمةُ الالٰهيّةُ البالغة والعدل *المبسوط بالتدبير
المُحْكم[c] هو الصوابُ الذي لا معدل عنه وهو غاية الجود الذي ليس
وراءه غايةٌ[d] فالخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته بل
هو الخائف من جوده وعطائه فالموت إذًا ليس برديّ وإنّما الرديّ هو
الخوفُ منه فانّ الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته[e] وحقيقةُ
الموت هي مفارقة النفس للبدن[f] وفي هذه المفارقة ليس فساد النفس[g]
إنّما هي فساد التركيب فأمّا جوهر النفس الذي هو ذات الانسان ولبّه
وخلاصته فهو باقٍ وليس بجسم فيَلْزَمَ فيه ما يلزم في الأجسام بل لا
يلزم فيه شيء من الأعراض التي في الاجسام من التزاحم في المكان
لأنّه لا يحتاج الى مكان ولا يحرص على البقاء الزمانيّ لاستغنائه عن
الزمان وإنّما استفاد هذا الجوهر[h] بالحواسّ والأجسام كمالًا فاذا كمل بها
ثمّ تخلّص منها صار الى عالمه الشريف القريب الى بارئه ومُنْشئه

a) St. P. بمتى .   b) L وهذا عائد للجهل au lieu de من الجهل والغباوة .   c) St. P. الالاهي .   d) St. P. après غاية ajoute لمستعد او راغب مسترشد لطالب الخير .   e) St. P وهذه ... فسادا للنفس .   f) St. P. بدن من استعمال .   g) St. P om. هذا الجوهر .   h) St P صار .

عزّ وجلّ" والرجل الذى يتصدّق عن أحبه الميت أو يقضى عنه الدين يسعد سعدا بذلك الميت وذلك أنّ النفس إن كانت واحدة فالمتصدّق نفسه وتلك النفس الاخرى وسائرها شىء واحد وإنْ كانت منشتّتة فلا يفْضل المتصدّق ذلك الفضل إلّا لتشاكله بتلك النفس وعلى هذا أيضا شبيهٌ شىء واحدٍ[a]

تمّت الرسالة للشيخ الرئيس فى عدم الخوف من الموت[b]

---

a) L. غير واحد. b) L. porte cette fin: تمّت الرسالة بحكمة الموت والحمد لله على آلائه وصلواته على سيّدنا محمّد النبىّ وآله الطيّبين الطاهرين وصحبه الكرام الخيرين وهو حسبنا ونعم الوكيل، تمّ تمّ تمّ.

P. ۲۱, l. 4, القربى au lieu de العرب.

» ۲۳, » 1, أجْوَد » » » أَقْيَدْ.

» ۲۳, » 3, après هـذه الأشياء est ajouté: كما لا يُوجب ذلك بقاء العشق الغريزيّ فى هذه الاشياء [الكمالاتها].

» ۲۳, » 6, بتأثّر الغيريّة au lieu de بتأثير الغير.

» ۲۳, » 8 d'en bas, après مثال est ajouté: واقع فى المتفعّل وبالعكس وكلّ منفعل انّما ينفعل فى مقابل الأفعال منه بتوسّط مثال ... الخ.

» ۲٥, » 4, après تشبّها به on lit: فى أفعاله على أحسن الاحوال au lieu de فى غايتها وهـو البقاء على أخصّ الأحوال.

» ۲٥, » 5, وإن لم تكن تشبّه منه au lieu de وإنْ لم تتشبّهْ.

» ۲٥, » 9, وأعمالها الخيريّة au lieu de والعماليّة الخيريّة.

» ۲٥, » 11, كالعلم au lieu de كالتعلّم.

» ۲٥, dernière ligne, هو الموصوف au lieu de هى الموصوف.

» ۲٦, l. 7, بالقصد الأوّل au lieu de قصدًا وطوعًا.

Je n'ai indiqué que les variantes d'une certaine importance; quant à celles qui concernent l'accord de genre entre le sujet et l'attribut, elles se présentent très fréquemment dans les manuscrits de tout genre, et il est inutile de les enregistrer. Pourtant il faut faire mention d'un cas spécial, savoir de celui où Dieu est désigné par l'épithète de العلّة الأولى; là presque partout l'attribut, verbe ou adjectif, suit au masculin, par la répugnance que, je pense, l'auteur éprouve à employer le féminin en parlant de l'Être suprême; voyez par exemple p. ۱۹, p. ۲٥, dernière ligne (والعلّة الأولى هى [هو] الموصوف), et ailleurs.

CORRECTIONS.

P. ۲, l. 11. 18; p. ۴, l. 4; p. ٥, l. 6. 7; p. ۸, l. 10. 11; p. ۱۰, l. 12; biffez le *soukoûn* dans وإنْ, فانْ, فانْ, فانْ, انصرفْ, لتساوَتْ, ولتعطّلتْ, أوجبتْ.

P. ۴, l. 1, lisez ابصار. P. ۱۴, l. 3, lisez البدء au lieu de البدو.

P. 1, l. 6 (de l'explication française), lisez *al* au lieu de *oul*.

VARIANTES

DU PREMIER TRAITÉ (العشق)

d'après le manuscrit de *Leyde* n°. 958(40) (Warn.).

(Voy. *Catal. codd. orientt. Bibl. Acad. Lugd. Batav.*, t. III, p. 339, n°. 1480)

P. ١, l. 8, يا أبا عبد الله العظيم au lieu de [المعصومي] المعصوم النعيم عبد الله يا.

» ٢, » 8, فتحاصل au lieu de حاصل.

» ٤, » 1 d'en bas, استحسان au lieu de استحقاق.

» ٥, » 10 et 11, الجسمية au lieu de الجبلة.

» ٦, » 6, يحمل au lieu de يحل.

» ٦, » 7, بل ولا » » » ولا.

» ٦, » 9, الجسمية » » » الجبلة.

» ٧, » 5, الأجرام » » » الأجسام.

» ٩, » 1 et 6, وحاصله au lieu de وحامله.

» ٩, » 5, لتجلب الغذاء ولتلحمه au lieu de تجذب الغذاء وتلحمه.

» ١١, » 2 d'en bas, من رام au lieu de في أمر.

» ١٢, » 6, نعرج au lieu de يتراآى.

» ١٣, » 4, وتحال » » » والجمال.

» ١٤, » 10, لا بد » » » أبدا.

» ١٥, » 5, après يحتشن on lit. بالقوة النطقية وإمّا ان يكون بحسب المركب au lieu de بحسب المركة.

» ١٥, » 5 d'en bas, والساهي au lieu de والزيادة.

» ١٦, » 2, يستحله au lieu de يستحل.

» ١٧, » 12, لتلك الوداد au lieu de لتلك.

» ٢١, » 3, موحشة au lieu de يوحشا.

» ٢١, » 4, التحريكات au lieu de المستهات.

[Ainsi celui qui fait l'aumône ou accomplit un acte religieux au nom d'une âme défunte, participera à la béatitude de cette âme, si l'on admet la supposition que l'âme du vivant, celle du défunt et toutes les autres âmes forment ensemble une unité unique; ou, en tout cas, si nous tenons à la diversité des âmes, il reste toujours que l'âme du vivant participera à cette grâce à cause de sa similitude avec l'âme du défunt; cette similitude remplacera l'unité.] [1])

Fin du traité sur la délivrance de la crainte de la mort.

---

1) Nous considérons ce dernier morceau comme ayant été ajouté après coup, pour prouver *l'immatérialité et l'unité des âmes*. Nulle part dans les traités d'Avicenne nous n'avons trouvé d'indice qu'il eût adopté cette conception philosophique. Ce passage ne se trouve pas dans la copie d'Ibn Miskawaih (voy. la note au commencement de ce traité). Comp. sur cette question dogmatique la fin du traité *Pillar of the Creed* , *by al-Nasafi*, publ. par Cureton, Lond., 1843, p. 5, l. 7 inf., où, selon le commentaire de Taftazani, éd. de Constantinople de l'an 1297 de l'Hég., p. 102, il faut lire وفي دعاء الأحياء للأموات الخ.

IVº. Il nous reste à parler de ceux qui prétendent ne point craindre la mort, mais seulement regretter de quitter tout ce qu'ils aiment, famille, enfants, possessions, jouissances d'ici-bas, et le reste. Un tel regret n'est pas profitable. Celui qui s'y laisse aller devrait comprendre que l'homme a été créé périssable, tout être créé étant assujetti à la mort; donc désirer une existence sans fin revient à désirer de n'avoir pas été créé, et c'est désirer le néant; il veut ensemble l'existence et la non-existence, ce qui est évidemment absurde. Pour admettre l'existence éternelle, il faudrait supposer que tel aurait été son caractère dès la création de l'homme; mais alors la terre serait trop petite pour contenir tous les êtres vivants. Un exemple le fera voir. Supposons qu'une famille illustre, comme celle de ʿAlî b. Abî Thâlib, ait subsisté tout entière jusq'à présent, durant, disons, quatre cents ans; le nombre actuel de ses membres pouvant, malgré les morts violentes et naturelles qui sont intervenues, être évalué à plus de dix mille, il n'est pas difficile de calculer que dans notre supposition il s'élèverait jusqu'à cent mille. Jugeons maintenant, par analogie, ce que sans la mort aurait été la propagation de l'humanité tout entière, et comparons ce résultat à l'étendue de la terre habitable. Celle-ci ne pourrait pas porter les hommes placés côte à côte; combien moins encore logés de façon à pouvoir vaquer à leurs affaires! Depuis longtemps on n'aurait plus de place, ni pour cultiver le sol, ni pour construire des habitations, ni simplement pour se mouvoir. Quelle serait la condition des hommes avec une propagation non interrompue dans les données fournies par cette analogie? Voilà où aboutit la supposition d'une existence perpétuelle des êtres; ce serait folie pure et ignorance que d'en admettre la possibilité. On le voit, la parfaite sagesse et la justice infaillible du Créateur, pure manifestation de son abondante grâce, sont la base inébranlable et unique dont on ne doit jamais s'écarter pour former ses jugements. Celui qui craint la mort a peur de la sagesse et de la justice de Dieu, et aussi de sa grâce, la mort n'étant pas un mal qu'il faut craindre, mais, au contraire, la crainte un mal qu'il faut éviter. Ceux qui en sont troublés ignorent, tant la nature de la mort que les conditions de leur propre existence. A la mort, l'âme quitte le corps, mais sa substance demeure intacte, douée de l'existence éternelle. N'étant pas corporelle et n'occupant aucun lieu dans l'espace, elle n'est pas soumise aux conditions qui régissent le corps et aux accidents qui l'atteignent, par exemple, comme nous l'avons montré, l'accumulation des êtres corporels en un point de l'univers; affranchie des limites du temps, elle n'aura plus à aspirer à l'existence sans fin; mais, après s'être développée par le moyen des sens du corps, et ayant atteint sa perfection une fois qu'elle en a été séparée, elle passe dans le monde céleste, dans la présence du Seigneur, son Créateur.

la dissolution des parties qui le composent, et il n'y a pas de pire ignorance que celle qui nous inspire la terreur du perfectionnement de notre nature et nous fait confondre la vie véritable avec l'anéantissement, et le progrès avec l'affaissement. Quiconque a la faiblesse de redouter son perfectionnement ignore quelle est la nature de son âme; le sage, au contraire, aime tout ce qui contribue à le rendre plus parfait et à le faire monter graduellement en dignité, et il se détourne de tout ce qui tend à renforcer les liens de la matière et à développer sa nature composée. Il croit que sa substance divine, dépouillée par la mort de la souillure inhérente au corps, montera au ciel éternel et jouira de la béatitude du royaume céleste, dans l'intimité du Seigneur, entourée des âmes élues qui l'ont précédée; mais l'ignorant a peur de faire l'abandon de son corps, et il est par là plongé dans la misère et le tourment, cherchant le repos partout où le repos est impossible.

II°. Quant à ceux qui craignent la douleur de la mort, — nous ne parlerons pas ici des maladies qui souvent la précèdent et la font venir —, ils sont complètement dans l'erreur. Ce qui est doué de sensation et de vie est seul susceptible d'éprouver la douleur; or, la sensation et la vie sont des impressions venant de l'âme; le corps lui-même n'a ni sensation, ni douleur. La mort étant l'état du corps que l'âme a quitté, cet état ne connaît ni sensation, ni, par conséquent, de douleur.

III°. Pour ce qui est de la crainte de la mort provoquée par l'anticipation des châtiments de l'autre vie, ce n'est pas en réalité la mort que l'on craint, mais les châtiments. Mais ce n'est pas même les châtiments dont on a peur; ceux-ci ne peuvent exister que comme conséquence d'un fait dont on a conscience et qui subsiste après qu'on est mort; le pécheur, convaincu qu'un juge éternel et juste le châtiera pour ses méfaits, non pour ses bonnes actions, a en réalité peur de ses méfaits, non pas de la mort. Ce qu'il a donc à faire, c'est d'éviter les péchés et de surveiller ses passions mauvaises, le péché provenant d'ordinaire d'imaginations perverses, qui se manifestent dans les mauvaises actions, comme nous l'avons exposé antérieurement dans un traité de morale sur les bonnes et les mauvaises actions. Celui qui craint la mort à ce propos, ignore complètement la vraie cause de sa crainte et a peur de ce qui n'en est pas la cause. Le seul remède contre l'ignorance étant la science, c'est elle qui lui procurera une conviction certaine et l'amènera à la connaissance de la vie future; bref, là est le chemin qui le conduira directement au but. La conviction qui vient de la science est très assurée, heureux état où se trouve celui qui réfléchit à sa foi et s'attache à la sagesse venant de là.

et entre dans l'état de béatitude éternelle. La destruction ne peut atteindre que ce qui est accidentel et relatif; mais une substance à laquelle ne s'allie rien de contraire et d'hétérogène à son essence est inaltérable et dure toujours, tandis qu'au contraire tout objet qui renferme son opposé est sujet à la destruction. Le corps, de beaucoup inférieur à cette sublime substance, possède quelque espèce de substantialité et pour cela ne disparaît pas, mais il se modifie sans cesse, passant d'un état à l'autre, variable dans ses qualités, sujet à des accidents divers. Au contraire, la substance spirituelle, aspirant toujours en vertu de son essence inaltérable au perfectionnement de sa forme, ne peut en aucune façon être assujettie à la destruction. Il est, par conséquent, d'évidence que celui qui craint la mort par ignorance de l'état futur de son âme et de la vie éternelle, ne craint pas en réalité la mort, mais il ignore ce qu'il était de son devoir de savoir, et c'est cette ignorance qui lui inspire sa crainte et en est la véritable cause. Cette ignorance a poussé les savants à chercher la science au prix de mille peines et fatigues; ils ont renoncé aux jouissances matérielles et au bien-être, y préférant le labeur et les veilles, comprenant que le vrai repos se trouve dans la délivrance de l'ignorance et que la condition du salut et de la béatitude éternelle est de s'en défaire comme d'une maladie de l'âme. Remplis de cette conviction, ils ont fui les biens terrestres, négligé tout ce que le monde apprécie en général, richesses, commodités de l'existence, voluptés, biens fragiles et fugitifs, qui causent mille troubles, si on les trouve, et d'amers soucis, si on en manque. Pour eux, ils n'en ont voulu que le strict nécessaire pour l'entretien de la vie, se gardant de la concupiscence et de l'avarice, de la soif du superflu, qui devient plus insatiable à mesure qu'elle croit se satisfaire. Voilà la vraie mort, et on ne doit pas la craindre; au contraire, il faut la désirer comme un bien d'ordre supérieur; la crainte en est vaine, et pourtant accapare la pensée. — C'est pour cela que les savants ont distingué deux sortes de vie et de mort, *l'arbitraire* et la *naturelle*. La *mort arbitraire* est la mortification de tous les désirs mondains, et la *vie volontaire* est la satisfaction de tous les désirs des sens; mais la *vie naturelle* se trouve dans l'attention dirigée vers tout ce qui sert à préserver l'âme éternelle de l'ignorance, à l'aide de la science, selon le précepte de Platon: «*Meurs* «*volontairement, tu vivras naturellement*» [1]). Celui qui craint la mort naturelle, a peur de tout ce qu'il devrait aimer et espérer, la mort étant pour les êtres vivants doués de raison le but de la vie terrestre et son achèvement, après lequel il monte à la sphère la plus élevée. Tout être vivant, en tant que limité par délimitation et composé de genre et d'espèce, doit nécessairement être assujetti à

1) Voy. *[illegible]*, publ. par M. Sprenger, Calcutta, 1815, p. 71.

IV.

TRAITÉ SUR LA DÉLIVRANCE DE LA CRAINTE DE LA MORT[1].

La crainte de la mort dépassant toute autre crainte et étant répandue partout, il importe de comprendre qu'elle provient d'une complète ignorance de la nature de la mort. Celui qui la craint

1) ignore ordinairement quel sera l'état de son âme après son décès, et suppose qu'elle aussi est anéantie lorsque le corps se détruit, le monde seul subsistant toujours, soit que sa personne existe ou n'existe pas;

2) ou bien il craint une douleur extrême, surpassant celle des maladies qui souvent précèdent la mort et causent la dissolution du corps;

3) ou bien il redoute que son âme ne soit condamnée dans l'autre vie, et l'état dans lequel il se trouvera après la mort l'épouvante;

4) ou bien il regrette amèrement de quitter les biens de la terre et tout ce qui lui est cher.

Nous montrerons le peu de fondement de toutes ces frayeurs, qui sont imaginaires.

Iº. Quant à la crainte provenant de l'ignorance de la nature de la mort, nous ferons remarquer que la mort est simplement le moment où le corps et ses membres cessent d'être utilisés, de même que des outils que l'ouvrier abandonne, mais où l'âme, au contraire, substance divine, pure et incorporelle, reste intacte, comme nous l'avons exposé en son lieu précédemment. Quand elle a quitté le corps, l'âme, délivrée de toute souillure matérielle, conserve sa nature impérissable et incorruptible,

1) Cette dissertation se trouve, sans que l'auteur premier en soit désigné, à la fin de l'ouvrage de morale intitulé *Tahdîb al-Akhlâq* d'Aboû Alî Ahmed b. Mohammed Ibn Miskawaih al-Râzî, pages 119—128 de l'édition imprimée au Caire en 1298 de l'Hégire.

Quant aux impressions spirituelles qui se produisent, elles se comprennent de même par le fait que toute pensée mondaine est écartée, et que l'âme se consacre entièrement au règne de Dieu et à l'illumination produite par la contemplation de la lumière sainte, qui chasse tous les soucis de l'âme purifiée. Que Dieu nous dirige, moi et vous, vers la délivrance de nos âmes de ces troubles mondains et passagers! Lui seul, tout sage et tout puissant, en est capable.

Fin de la missive.

son influence directe sur les Intelligences actives ou anges chérubins, qui, à leur tour, agissent sur les âmes; celles-ci semblablement impriment aux corps célestes leur mouvement gyratoire, provoqué par l'ardent désir d'imiter les Intelligences supérieures et de parvenir à leur degré de perfection; ceux-ci, de nouveau, influent sur notre monde sublunaire par le moyen de l'Intelligence de la sphère de la lune, qui répand sa lumière sur l'homme et le dirige dans la recherche des Intelligibles, de même que le soleil éclaire toute la création. S'il n'existait point d'homogénéité substantielle entre les âmes célestes et les terrestres, ni de ressemblance entre le macrocosme universel et le microcosme humain, la connaissance du Seigneur nous serait impossible, ce que confirme le prophète lui-même, quand il dit: *«Celui qui connaît son âme connaît de même le Seigneur»*. Il est donc évident que la création entière, formée de parties enchaînées l'une à l'autre dans un ordre déterminé, est soumise à une série d'influences qui toutes remontent, l'une par l'autre, à la source unique, c'est-à-dire à Dieu, lui-même en revanche indépendant de toute influence hors de lui. — En outre, il faut remarquer que les âmes terrestres diffèrent fort l'une de l'autre, par leur nature, si bien qu'il s'en trouve de douées de prophétie et de science, occupant déjà, soit du fait de leur caractère inné, soit qu'elles aient acquis ce rang, un tel degré de perfection qu'elles touchent à celui des Intelligences pures, quoique celles-ci, en tant que causes et non causées, leur soient très supérieures en dignité. Après la mort, ces âmes sont réunies aux Intelligences et esprits semblables, pour jouir de la béatitude éternelle, et leur influence, ressemblant à celle des Intelligences célestes, s'exerce sur les âmes terrestres.

Le but de la prière d'êtres vivants réunis dans une intention commune, et celui de la visite des tombeaux, serait donc d'implorer contre toute espèce de maux et de pertes, l'assistance de ces âmes pures, affranchies du corps. Or, il n'y a pas de doute que ces âmes visitées, semblables aux Intelligences et aux substances spirituelles, n'exercent une influence bienfaisante et salutaire, tantôt matérielle, tantôt spirituelle, selon les circonstances. Nous pourrions nous représenter cette influence, quand elle est matérielle, comme semblable à la direction que l'esprit supérieur renfermé dans notre cerveau, organe de notre âme, imprime à notre corps, quand celui-ci est bien disposé. Aidée par la force supérieure de l'âme, notre disposition à implorer du secours devient plus intense et se fortifie. Ainsi la réunion des pèlerins qui visitent ensemble les tombeaux des saints morts contribue beaucoup à rendre les esprits plus purs, les âmes mieux disposées et les pensées plus réglées, comme cela arrive aux dévots qui visitent le sanctuaire de la Mecque et les autres lieux saints, de là mieux que de nulle part ailleurs, l'âme s'élève vers l'union avec la Majesté divine et la cause suprême de l'univers, pour parvenir à son salut temporel et éternel

III.

MISSIVE SUR L'INFLUENCE PRODUITE PAR LA FRÉQUENTATION DES LIEUX SAINTS ET LES PRIÈRES QU'ON Y FAIT.

Un de ses disciples, *Abou Sa'îd b. Abî 'l-Khair*, avait adressé à Avicenne la question suivante: «Je vous demande, mon maître et mon chef (que Dieu vous bénisse «et vous accorde toute béatitude et l'accomplissement de tous vos désirs!), votre opinion «sur l'exaucement des prières faites en visitant les lieux saints, et sur l'influence qui s'en «produit sur l'âme et sur le corps, afin de m'appuyer de votre autorité. Quel autre «maître, plus estimé et plus habile, pourrais-je trouver pour me guider?» — Avicenne lui répondit: Avant d'entamer la réponse même à la question, je dois vous rappeler quelques notions préliminaires indispensables; d'abord sur la création de l'univers, qui est due à l'Être unique, ou à la cause première, nommée par les philosophes «*l'Être dont l'existence est absolument nécessaire*», c'est-à-dire celui qui existe essentiellement par lui-même et qui n'a pas de cause hors de soi, tandis que tout ce qui existe hors de lui ne possède qu'une existence contingente, dérivée de lui seul. Il est, lui, la source unique qui répand sa lumière sur toute la création et exerce son influence à volonté. — Ensuite rappellez-vous l'émanation des huit substances incorporelles ou des anges les plus rapprochés du Seigneur, que les philosophes appellent «*les Intelligences actives*»; puis la création des âmes célestes unies à la matière; puis celle des quatre éléments, leurs combinaisons et leurs influences; celle des minéraux, des végétaux et des animaux, enfin celle de l'homme, de l'être qui dans toute la création a la plus haute valeur, en tant que doué d'une âme raisonnable il peut acquérir un degré de perfection qui le rend semblable aux substances éternelles. Dieu, ou la cause première, embrasse cette création tout entière, et son omniscience la pénètre jusque dans le moindre de ses atomes, là, en réalité, gît la cause de son existence. — Conformément à cette classification des êtres créés, Dieu exerce

ce traité aux regards de ceux qui sont égarés par les sens, dont le cœur est appesanti par les passions mondaines et les yeux aveuglés pour toute noble jouissance.

[J'ai composé ce traité avec l'aide de Dieu et par sa grâce abondante, en moins d'une demi-heure, exposé à beaucoup de distractions; c'est pourquoi je demande à tout lecteur qui a reçu par la grâce de Dieu sa part d'intelligence et de justesse d'esprit, de ne point divulguer mon secret, quelque à l'abri qu'il soit de toutes représailles méchantes de ma part. Je confie mon affaire au seul Seigneur; lui seul la connaît, et nul autre sauf moi-même.] [1])

Fin du traité sur la prière.

---

1) Cette conclusion ne se trouve que dans les Mss de St Pétersbourg et de Leyde

divine, il est précipité dans le malheur et ressemble plus à un animal ou à une bête féroce qu'à un être humain. — Mais celui que dominent ses forces spirituelles et son âme intelligente, qui le retiennent loin de toute occupation vile et mondaine, est en possession de la vraie sécurité. Le culte spirituel et la prière pure, dont nous avons fait la description, lui deviennent une nécessité impérieuse, inhérente à sa nature, attendu que, par la pureté de son âme, il est à même de recevoir la grâce divine; en faisant des progrès dans l'amour divin et en mettant son zèle à la pratique du culte intérieur, il jouira abondamment des biens spirituels et de la béatitude, et, délivré du corps, il sera admis, uni aux habitants du royaume des cieux, à la contemplation de Dieu et des substances divines. C'est de cette espèce de prière que nous trouvons l'exemple chez notre prophète, le maître de notre foi, Mahomet, l'élu de Dieu, lorsque, la nuit de l'ascension, séparé de son corps, affranchi de sa famille et dépouillé de toute entrave mondaine et de tout désir humain, il entra en intimité spirituelle avec Dieu et dit: *«Mon Dieu, «j'ai joui cette nuit d'une jouissance merveilleuse. Accorde-la moi et aplanis-moi le «chemin qui me conduira à jouir à jamais de cette béatitude!»* Sur quoi, avec le commandement de la prière, Dieu lui répondit: *«Ô Mahomet, celui qui prie est «en intimité avec le Seigneur».* Une minime partie seulement en est accordée aux sectateurs du culte extérieur, tandis qu'il en échoit une abondance aux vrais serviteurs de Dieu. Large sera la récompense de celui qui en a une grande part; mais je n'ai garde d'entrer en détail dans cette matière, mon intention ayant seulement été d'examiner la nature de la prière et sa division en deux parties. — Néanmoins, s'étant aperçu que le monde méprise ordinairement la partie *extérieure* sans avoir égard à l'*intérieure*, j'ai cru nécessaire de donner cette explication, montrant que la prière est inévitable, pour y faire réfléchir les gens intelligents et y porter la méditation de ceux qui sont doués de perfectionnement, afin que l'on se convainque que la prière *extérieure* convient à certaines natures, de même que l'*intérieure* aux autres. De cette manière la voie sera aplanie à ceux qui sont doués d'intelligence et de perfectionnement, et leur sera frayé le chemin du vrai culte du Seigneur, par lequel ils pratiqueront la prière et jouiront de l'intimité avec Dieu, en le contemplant toujours en esprit, non pas par les sens extérieurs. Tous les autres préceptes de la Loi doivent être obéis d'une manière conforme à cette explication de la prière, et nous voudrions volontiers vous exposer les détails de ce culte particulier, mais il serait ardu d'entamer une matière qu'il n'est pas avisable de communiquer à tout le monde. C'est pour cela que nous avons clairement établi la distinction entre les deux parties de la prière, qui suffira aux gens assez intelligents pour pénétrer ce que cette distinction ne fait qu'indiquer. — Par conséquent, je vous défends d'exposer

térieure et de tout changement, est la soumission de l'âme raisonnable à l'Être suprême, qu'elle invoque pour qu'il lui facilite la voie du perfectionnement par la contemplation divine, et lui accorde dans sa grâce la béatitude éternelle, en lui donnant la connaissance de son être; car l'émanation de cette grâce, dérivée du ciel supérieur, descend au fond de l'âme par le moyen de cette prière. Ce culte est imposé à l'homme sans qu'il en résulte aucune fatigue du corps, et il dérive immédiatement de Dieu. Celui qui pratique cette prière sera préservé de toute influence provenant des forces animales et végétatives; il montera de degré en degré spirituel et contemplera les mystères divins, en conformité de cette parole du Coran [1]: *«La «prière préserve l'homme des actions impures et blâmables; se souvenir de Dieu vaut «plus que toute autre chose. Dieu sait tout ce que vous faites»*.

CHAPITRE III.

DES PERSONNES À QUI CONVIENT SOIT L'UNE, SOIT L'AUTRE DES PARTIES DE LA PRIÈRE.

1 Ayant exposé quelle est la nature générale de la prière, nous avons maintenant à expliquer pourquoi l'une de ses parties convient mieux à certaines personnes, et l'autre à d'autres. Et d'abord nous ferons remarquer que l'homme a en lui deux natures différentes, l'inférieure et la supérieure, qui correspondent aux deux parties de la prière. Les hommes diffèrent, selon l'influence qu'a sur eux leur nature, soit animale, soit spirituelle. Si la première prédomine, l'homme s'occupe uniquement des soins du corps et du bien-être que procurent le manger, le boire, le vêtement et autres choses matérielles; il prend alors rang parmi les animaux, ou plutôt parmi les brutes. Du moment que ses jours sont remplis des soins qu'il donne à son corps, que son temps est consacré à son bien-être personnel, il ne s'occupe pas de son Créateur et il reste ignorant de la vérité. Il ne peut pas enfreindre le commandement divin qui lui prescrit la prière; mais ne l'observant que par une pratique extérieure, il a peur et redoute que ne lui échappe l'obligation de se soumettre et d'implorer de l'Intelligence active et de la sphère céleste aide et délivrance pour être préservé du châtiment de son existence terrestre et affranchi des désirs corporels, et pour parvenir au salut qu'il espère. Ainsi laissé de côté par la grâce

---

[1] Voy. *Soura* XXIX, v. 44

règle extérieure fixe. Sa prière, tantôt courte, tantôt plus prolongée, se fondait sur la raison pure, confirmée par cette parole de lui: *«Celui qui pratique la prière est «en intimité avec le Seigneur»*. Il est évident pour tout être doué de raison que cette intimité avec le Seigneur ne peut être acquise ni par un mouvement des membres, ni par des sons articulés, puisque les attitudes et les paroles ne sont propres à frapper que les êtres qui se trouvent dans un lieu déterminé et qu'atteint le mouvement du temps; mais quant à l'Éternel, à l'Unique, affranchi de l'espace, du temps et du changement, comment l'homme pourrait-il s'adresser à lui? Comment l'homme sensuel et corporel, dont l'existence est bornée, pourrait-il entrer en relations avec cet Être infini? Cet Être absolu est insaisissable pour le monde des sens; il est invisible et affranchi de toutes limites de lieu, tandis que l'homme ne peut entrer en relations qu'avec ce que les sens perçoivent; il lui est impossible de se trouver en intimité avec ce qui est absent et n'occupe aucun lieu. Dieu, dans sa sublimité laissant loin au-dessous de lui tout ce qui est corporel, tout ce qui est exposé au changement et à la contingence, tout ce qui se trouve dans l'espace, astreint aux limites de cette grossière et obscure terre, est supérieur encore aux substances sublimes, elles-mêmes déjà pures et affranchies de l'espace et du temps, à l'inverse des êtres corporels. Comment cet Être suprême, élevé au-dessus de tout, source d'où émanent les substances pures, pourrait-il entrer en relations avec les corps sensuels? — Puis donc que toute affinité de pensée ou de conception entre cet Être et une créature sensuelle et corporelle est impossible et absurde, il est évident que la parole du prophète: *Celui qui pratique la prière est en intimité avec le Seigneur*, ne s'applique qu'aux âmes élevées au-dessus des modifications de temps et de lieu, qui célèbrent sans fin la présence divine, en contemplant Dieu par la vue spirituelle, par conséquent, la vraie prière, de même que le vrai culte de Dieu, est de témoigner de son ubiquité, de pénétrer son essence au moyen de l'amour divin, et de le contempler spirituellement.

Des deux parties entre lesquelles se partage la prière, la *première*, qui est l'*extérieure* ou ascétique, consistant en certains mouvements du corps, réglés quant à leur nombre et à la position que les membres y prennent, exprime seulement la soumission passive du corps, vil et matériel, de l'homme à l'égard de la sphère de la lune, qui produit ses mouvements, réglés par son Intelligence active, dans notre monde, c'est-à-dire dans ce monde-ci de naissance et de mort. Cet être, qui soutient notre monde créé et y exerce son influence, entre, par la parole humaine, en intimité avec l'homme, et c'est à lui, ou plutôt à son esprit, l'Intelligence active, que l'homme s'adresse pour être préservé de tout mal pendant son séjour terrestre. En revanche, la *seconde* partie, la prière *intérieure*, indépendante de toute forme ex-

CHAPITRE II.

DE LA PARTIE EXTÉRIEURE ET DE LA PARTIE INTÉRIEURE DE LA PRIÈRE.

1 La prière a deux parties, l'*extérieure*, prescrite, comme exercise du culte, par la Loi et appartenant à la nature extérieure de l'homme, et l'*intérieure*, comprenant la vraie prière et appartenant à la nature intérieure de l'homme. La partie *extérieure*, appelée *Salât*, est obligatoire pour tous les hommes et est le fondement de la foi, comme le dit le prophète: *«Celui qui n'observe pas la prière n'a pas de «foi, et il n'y a pas de foi où il n'y a pas de fidélité».*

Les diverses espèces de prière sont connues ainsi que les temps fixés pour elles, attendu que le prophète a institué la prière comme la plus haute forme de dévotion et lui a assigné le rang le plus élevé parmi les actes du culte. Comme elle se rattache au corps, se composant d'attitudes et de positions diverses, déterminées par la Loi, c'est-à-dire de la prononciation, de la génuflexion et de la prosternation, elle participe à la nature du corps, qui, de même, est composé d'éléments, l'eau, la terre, l'air, le feu, et autres mélanges, et elle sort uniquement à indiquer la présence de la dévotion intérieure, inhérente aux âmes raisonnables. C'est un exercice corporel nécessaire, imposé par la Loi à tout homme adulte, doué de raison, afin qu'il fasse imiter à son corps les mouvements intérieurs de son âme, qui le distingue des animaux irresponsables. Notre législateur ayant compris que l'Intelligence a fait de la prière spirituelle ou dévotion intérieure, c'est-à-dire de la connaissance de Dieu et de la pénétration de son essence, un devoir inhérent à l'âme raisonnable, a ordonné la prière extérieure, en a déterminé les diverses espèces et a tout mis dans un ordre parfait, afin que les corps, quoique inférieurs en rang, puissent participer à la dévotion des âmes. De même, convaincu que la plupart des hommes n'ayant pas atteint aux plus hauts degrés de la raison, ils ont besoin d'un exercice corporel pour résister aux suggestions sensuelles, il leur a dans les différentes espèces de prière aplani la voie la plus aisée à suivre en ce qui concerne leur corps, celle qui suffira pour les distinguer des animaux, et il leur a donné ce commandement: *«Priez comme vous m'avez vu prier»*, en quoi se trouve le salut suprême pour tout être intelligent.

2 Quant à la partie *intérieure* de la prière, qui consiste dans la confession d'un cœur pur, s'étant élevé au-dessus de toute espèce d'aspirations mondaines, elle n'a pas été rattachée aux diverses attitudes du corps, mais elle dépend entièrement des mouvements de l'âme; le prophète s'est souvent livré à ce genre de dévotion, sans suivre aucune

qui fera la béatitude de l'homme, et le degré en dépendra de ses œuvres. S'il a bien agi, il sera largement rétribué; mais s'il a failli, la béatitude lui échappera, ou plutôt, privé de toute récompense, il sera triste et abattu, et de plus, couvert de honte. Si sa nature animale ou végétative prédomine sur sa force raisonnable, il sera après la mort soumis à la confusion et se trouvera misérable au jour de la résurrection; au contraire, si ses penchants mauvais se sont affaiblis, si son âme s'est purifiée de toute pensée condamnable et de toute inclination vile, s'il a fait choix de la culture de l'intelligence et de la science et acquis des qualités louables, ses fautes seront effacées, et il sera récompensé et réjoui dans l'autre vie par la jouissance de la béatitude éternelle, réuni à ses meilleurs amis et à ses parents.

Concluons ces remarques générales par la définition de la prière. L'intention de la prière est de rechercher *la ressemblance avec les substances divines et la soumission non interrompue à la vérité absolue, dans l'espoir de la récompense éternelle.* C'est pourquoi le prophète a dit: *«La prière est le fondement de la religion»* [1]), la religion étant la purification de l'âme de toute souillure diabolique et de toute suggestion charnelle, unie à l'aversion pour tous les intérêts mondains. La prière est la soumission à la cause première et au Seigneur suprême, et cette soumission implique que l'on reconnaisse la nécessité de l'existence de l'Être absolu, et que, au dedans de soi, par la pureté du cœur, d'une âme entièrement dévouée à lui, l'on pénètre son essence. L'acte de la prière est ainsi identique à celui de reconnaître Dieu comme l'Être unique, dont l'existence est nécessaire, dont l'essence est absolument pure, et dont les attributs, auxquels aucune qualité humaine ne saurait se comparer, sont exempts de toute corporalité et de toute pluralité, qualités incompatibles avec son essence divine. Celui qui pratique la prière, comme dit le Coran [2]), *«avec la soumission»* des fidèles serviteurs, réalise le culte sincère et vrai; mais celui qui y manque devient menteur, parjure et rebelle à l'égard de Dieu, le Seigneur suprême.

---

1) Voy. Ghazâlî, *Ihyâ ʿoloum ad-dîn*, éd. du Caire de l'an 1282 de l'Hég., t. 1, p. 129.
2) Voy. *Soura* XX, v. 10, et XXXVIII, v. 81.

que pour la vie terrestre; elles ne possèdent aucune capacité de raison, non plus qu'aucun don de la grâce divine, et disparaissent après la mort, en même temps que le corps se dissout; mais la troisième, l'âme raisonnable, occupe le rang le plus élevé, sa fonction étant de contempler les œuvres créées par Dieu. Elle aspire aux choses supérieures, elle n'aime pas ce qui est terrestre et bas, et ainsi elle s'élève et se purifie du contact avec le corps et ses fonctions; elle n'ambitionne que la révélation des vérités éternelles et la contemplation des mystères divins, dans la mesure dans laquelle sa raison et la pénétration de son esprit purifié sont capables de les saisir; les yeux de l'esprit tournés vers le trône de Dieu, elle lutte, par l'effort de sa puissance de conception et de son imagination, pour saisir l'objet de ses espérances. Vu le désir extrême qu'elle nourrit durant toute son existence, de se purifier des sensations corporelles et de percevoir les Intelligibles purs, cette âme a été douée par préférence de l'intelligence, de ce langage des anges qui leur permet de percevoir sans l'aide des sens et de comprendre sans le secours de la parole. C'est par cette intelligence et par la parole que l'humanité a de l'affinité avec l'empire divin: privé de cette faculté, l'homme est incapable de saisir la vérité.

Nous nous réservons d'exposer plus complètement dans une autre occasion le fonctionnement de l'âme raisonnable de l'homme; ici, il suffira d'avoir constaté le fait fondamental que l'activité spécifique de cette âme consiste à savoir et à percevoir, et qu'elle se manifeste de plusieurs manières, par la louange de Dieu, par la dévotion et par la soumission à la volonté du Seigneur. En effet, en s'efforçant de connaître Dieu et de pénétrer son être, et en contemplant sa grâce, l'homme contemple la pleine vérité divine révélée dans les corps célestes et dans les substances divines, exemptes de la perdition, libres des impuretés provenant de mélanges divers, et en même temps il découvre dans sa propre âme quelque chose qui ressemble à l'éternité. Sa méditation lui fait reconnaître la simultanéité du commandement divin et de la création, dont parle ce verset du Coran [1]): *«Le commandement «et la création ne lui appartiennent-ils pas?»* Désireux de percevoir les divers degrés de la vérité et les rapports réciproques des objets qui en font partie, il s'adonne, toujours soumis et contemplatif, à la prière et au jeûne, et il en est récompensé, car lorsque le corps périra, cette âme persistera; elle ressuscitera après la mort. Par la mort nous entendons la séparation d'avec le corps, et par la résurrection, l'union avec ces substances sublimes et spirituelles. C'est cette résurrection ou union

---

1) Voy. *Sora* VII, v. 52.

éléments, et aussi après les sphères, les étoiles, les âmes pures et affranchies de la matière ainsi que les Intelligences parfaites, et ayant achevé l'univers, il a voulu couronner sa création par l'espèce la plus parfaite, de même qu'il l'avait commencée par le genre le plus parfait; c'est pourquoi il a commencé par l'Intelligence et, ayant fait choix de l'homme parmi les créatures, il a terminé par cet être intelligent, le plus noble de la création. L'homme donc, la fin de la création, renferme en soi un microcosme. De même que les choses créées qui forment l'univers sont subordonnées les unes aux autres, chacune à son rang, chacun au sein de l'espèce humaine occupe un rang conforme à sa noblesse et à sa conduite. Les uns égalent les anges, d'autres accomplissent les œuvres de Satan. L'homme n'est pas un être simple, mais il est composé de divers éléments combinés en proportions variables, de sorte que son essence participe en même temps du simple et du composé, de l'esprit et du corps; Dieu l'a doué des sens extérieurs et de l'intelligence intérieure, en fournissant à son corps les cinq sens rangés dans un ordre parfait; puis faisant choix de ses organes intérieurs les plus nobles, il a renfermé dans le foie tout ce qui appartient à la nature végétative et digestive, attribuant les sensations animales, la colère, la cupidité, avec l'aversion et la haine, au cœur, dont il a fait le dominateur des cinq sens et la source de l'imagination et du mouvement; de même il a placé l'âme raisonnable dans le cerveau, auquel il a départi le rang suprême, lui attribuant la faculté de penser, celle de conserver les impressions et celle de les rappeler dans la mémoire. De cette manière, l'intelligence chez l'homme est le chef, et les autres forces sont des serviteurs à chacun desquels est dévolue une fonction spéciale [1]). L'homme ainsi est un microcosme organisé, qui par les forces diverses dont il est doué participe à la nature de tous les êtres créés: par sa nature *animale* il est l'égal des animaux, par sa nature *végétative* il est celui des plantes, et par sa nature spéciale d'*homme* il ressemble aux anges. Si l'une de ces natures prédomine, l'homme tout entier est entraîné par elle. La nature *végétative* a pour seul but de conserver le corps au moyen de l'alimentation et d'un régime convenable. La nature *animale*, du domaine de laquelle sont le mouvement, l'imagination et le gouvernement du corps, opère au moyen de deux fonctions, le désir et l'irascibilité, qui ont pour but la conservation de l'espèce au moyen de la propagation, et la protection du corps contre tout ce qui peut lui nuire. Ces deux natures n'ont de valeur

1) Ici, l'auteur compare au long ces forces et leurs fonctions avec un gouvernement bien organisé; mais ces vues étant souvent reproduites dans les œuvres d'Avicenne, nous avons omis ici ce passage. Comp., par exemple, Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sînâ*, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch., XXIX, p. 390 et suiv.

II.

TRAITÉ SUR LA NATURE DE LA PRIÈRE [1].

L'auteur commence par la louange de Dieu et la prière pour son prophète; puis il s'adresse à son ami intime, qui l'a prié de composer un traité sur l'essence de la prière, d'en exposer les caractères, tant extérieurs qu'intérieurs, et de lui expliquer pourquoi les diverses prières imposées aux hommes sont nécessairement obligatoires, ainsi que l'influence qu'elles exercent sur le cœur et sur l'âme. «Je mettrai en jeu», dit-il, «toute la «force de ma pensée pour étudier le sujet demandé par vous et pour satisfaire à votre «désir, m'appliquant avec tout le zèle dont je suis capable à m'instruire moi-même, «plutôt qu'à vous enseigner comme ferait un commentateur. Je prie le Seigneur, «dispensateur de tout bien, de me conduire par le droit chemin, et je le supplie de me «préserver des fautes, des erreurs et de l'obscurcissement de la pensée; si alors mon «esprit vient à se fatiguer, la cause en viendra de moi-même et de ma propre faiblesse; «mais si Dieu m'accorde sa grâce, c'est un effet de cette bonté et de cette clémence «qui n'appartiennent qu'à lui seul, maître de tout succès, mon guide sur ma route. «J'ai divisé ce traité en trois chapitres. Le *premier* traite de la prière en général; «le *second*, de la partie extérieure et de la partie intérieure de la prière; et le «*troisième*, des personnes auxquelles l'une de ces parties convient mieux que l'autre, «ainsi que des personnes qui en priant se trouvent en parfaite communion avec Dieu».

CHAPITRE I.

DE LA PRIÈRE EN GÉNÉRAL.

Il sera bon de dire quelques mots préliminaires avant d'entrer dans le détail de notre sujet. Dieu ayant créé les animaux après les végétaux, les minéraux, les

1) Le Ms. de St Pétersb. a ce titre «Ceci est un traité des plus renommés du Sheikh sur la nature «de la prière»; et les deux copies du Brit. Mus. ont «Traité sur la prière écrit dans le style des sa-«vants pour l'éclaircissement de l'esprit, par le Sheikh, chef des philosophes»

temps l'unique objet du désir des âmes célestes, qui, en qualité de ses élues, deviennent des objets de son amour [1]). Voilà le sens de la tradition: «*Dieu a dit: Le serviteur de telle ou telle qualité m'aime, et moi je l'aime*». Comme la sagesse humaine ne néglige rien de ce qui est précieux, même de ce qui n'a pas atteint le plus haut degré de perfection, de même la sagesse du Bien absolu aime qu'on obtienne de lui ce qui est possible, puisqu'on est incapable d'atteindre le tout; ainsi le Roi sublime (Dieu) aime à se communiquer, tandis que les rois faibles s'irritent contre ceux qui les imitent, attendu que le fonds imitable chez le grand Roi est inépuisable, mais que chez les roitelets il tend à se consommer. Arrivés à notre but, terminons ici notre traité sur l'amour.

---

1) La traduction littérale de ce passage composé en termes mystiques est: «. . et l'amour de l'Être suprême «vers sa propre essence divine étant l'amour le plus parfait, son véritable amour a pour objet sa propre révé«lation aux âmes divines les plus rapprochées de lui; par conséquent ces âmes elles-mêmes deviennent des «objets de son amour».

l'assistance seule de l'Intellect actif, qui leur fournit le moyen de les transformer en notions concrètes et de les conserver; puis les forces, la végétative, l'animale et l'élémentaire, les obtiennent par l'intermédiaire de leur désir de les assimiler à leur nature selon les divers degrés de leur réceptivité. Ainsi les corps élémentaires ne se meuvent qu'en imitant les êtres sublimes dans leurs efforts pour arriver à leur but, lequel, quoique fort différent au commencement, est, pour ces corps, de maintenir leurs positions une fois fixées, et, pour les corps célestes, de conserver leurs mouvements; de même, les corps végétatifs et animaux n'opèrent les fonctions appropriées à leur nature que par la même imitation tendant à arriver à leur but, c'est-à-dire à la conservation de l'espèce ou de l'individu, au développement de leurs forces, etc., quoique au commencement ce but, par exemple l'alimentation et la propagation, soit de même fort différent du but général et commun. Enfin, les âmes humaines n'effectuent leurs bonnes actions, soit spirituelles soit matérielles, que de la même façon, dans le but de devenir justes et intelligentes, quoique de même au commencement ce but soit fort différent chez les diverses âmes humaines, par exemple celui de s'instruire, etc. — Les âmes divines et angéliques participent de même au mouvement général, par la même tendance à l'imitation, dans le but de conserver l'ordre établi dans la nature, la génération et la mort, l'ensemencement et la récolte. La cause pour laquelle les forces animales, végétatives, élémentaires et humaines peuvent imiter l'Intellect général en tant que cela concerne le but final auquel elles tendent, quoique le premier principe de ce but diffère de l'une à l'autre, est que toutes ensemble elles ne possèdent que la disposition facultative, tandis que le Bien absolu ou la cause première est doué de la perfection réelle et absolue, aussi peuvent-elles ressembler à l'Intellect général par rapport au but final qu'elles ont en commun, mais pourtant en différer dans le premier principe de ce but, qui dépend de leurs diverses dispositions. Les âmes angéliques, douées du désir inhérent à leur nature d'imiter éternellement le Bien absolu, s'adonnent, à l'état de perfection, à la pénétration et à l'amour éternel de son essence, par suite, à l'imitation de son être. A la pénétration et à la plus parfaite représentation de son essence, qui leur fait presque oublier tout autre objet, se rattache pourtant la perception des autres Intelligibles, et, en percevant d'abord et premièrement l'essence du Bien absolu, ils embrassent secondairement le reste. Ainsi, s'il était possible que le Bien absolu ne se manifestât pas, l'univers avec toute la création, dépourvue de sa connaissance, n'existerait pas, sa révélation étant la cause de l'existence de tout. Lui, aimant sa création, doit nécessairement aimer à lui révéler son essence, et cet amour de la part de l'Être absolu, de pénétrer sa propre essence et de la révéler, étant le plus parfait, il devient en même

créés. La circonstance qu'une grande partie de ceux-ci est indifférente à ce bien, n'empèche pas l'existence de cet amour inné vers le perfectionnement, tandis que le Bien absolu se manifeste à toute la création. Si son essence était cachée et ne se manifestait pas, l'on n'en pourrait obtenir aucune connaissance, et si cet état de réclusion dépendait d'une influence extérieure, on supposerait par cela même une influence étrangère agissant sur sa sublime essence, ce qui serait absurde. — Au contraire, l'Absolu se manifeste par sa nature à toute la création, mais, par le fait qu'une partie des êtres créés est trop faible pour recevoir cette manifestation, il est dérobé à la vue; en réalité, le voile qui le couvre n'appartient qu'à la créature, et ce voile consiste dans son impuissance et sa défaillance, tandis que lui, par sa nature essentielle, manifeste son essence tout entière, comme les métaphysiciens l'ont prouvé; c'est pourquoi les philosophes donnent quelquefois à cette révélation le nom de *«forme d'Intellect»*. En effet, l'ange divin appelé *Intellect universel* est le premier qui reçoive sa manifestation à l'instar d'une image reflétée dans un miroir; mais il faut se garder d'appeler cette image *«Intellect actif»*, comme elle n'est que dérivée de la Vérité ou de Dieu. Toute impression dérivant de sa cause la plus proche et la plus voisine, Dieu ou la Vérité absolue se manifeste moyennant une image provenant de lui seul, et s'imprimant par affinité essentielle dans son ange ou *Intellect universel*. Nous en avons une preuve dans notre monde terrestre, où, par exemple, l'ignition ne se répand dans un corps que moyennant sa qualité voisine, la chaleur; de même l'âme raisonnable n'exerce son influence que sur une autre âme raisonnable en lui communiquant sa forme intelligible. De même encore, le glaive ne tranche rien, si ce n'est en communiquant ce qui en lui a de l'affinité à ce qu'il tranche, c'est-à-dire sa forme, etc. Pourtant, si l'on objecte que le soleil échauffe et noircit, quoique ces qualités ne lui appartiennent pas, nous répondons: nous ne prétendons pas que toute qualité produisant une impression sur un autre objet se trouve nécessairement dans les deux objets, l'actif et le passif, mais que la première impression s'opère par une qualité commune à l'objet actif et au passif; ici par exemple, le soleil ne fait sa première impression que par la qualité commune, son éclat ou sa splendeur, qui de nouveau produit la chaleur, dont l'impression se répand de manière à ce que l'objet entier s'échauffe et noircisse. Après avoir exposé cette induction tirée d'exemples de la vie terrestre, revenons à notre thème actuel. — Ainsi l'Intellect actif reçoit ses impressions immédiatement de cet Être, l'Intellect universel, en pénétrant son essence et celle des autres Intelligibles, lesquels, dérivés de lui, comprennent, sans assistance des sens et de l'imagination, l'avenir par le passé, le causé par la cause, et, en général, l'inférieur par le supérieur; puis les âmes célestes, à leur tour, reçoivent les mêmes impressions immédiatement, par

l'amour des âmes et la cause de l'existence de ces êtres célestes et de leur perfectionnement. Puisqu'il leur a donné les formes intelligibles par lesquelles ils existent, mais que ce don n'est efficace que par la connaissance seule de sa propre essence, selon laquelle les Intelligibles ont été créés, il est évident que de tels êtres créés aiment une telle cause, et que le Bien suprême est le seul objet de l'amour de tous les êtres doués d'une nature divine. — Cet amour est éternel dans toutes les âmes aspirant vers Dieu, soit dans leur état de perfection acquise, soit dans leur aspiration à y arriver. Nous avons déjà expliqué la cause pour laquelle l'amour est nécessaire à l'état de perfection acquise; la préparation à cet état et l'aspiration à y parvenir n'existent que chez les âmes humaines qui s'adonnent au désir, inhérent à leur nature, de pénétrer les Intelligibles par la connaissance, et surtout par la voie la plus efficace pour conduire à leur but suprême, qui est la perception de l'essence même du premier Intelligible, seule source de tout Intelligible hors de lui. L'amour est nécessairement inhérent à leur nature, et son objet est premièrement l'Être absolu, puis les autres Intelligibles; s'il n'en était ainsi, leur aspiration vers le perfectionnement serait sans effet, et ce qui est sans effet, est en dehors de l'ordre établi par Dieu. Nous voilà arrivés à la conclusion certaine, que le véritable et unique objet de l'amour des âmes humaines et angéliques est le Bien suprême.

CHAPITRE VII.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Comme conclusion des chapitres précédents nous allons prouver, d'abord que l'Absolu lui-même se révèle à ceux qui l'aiment dans le même degré auquel chacun est doué de l'amour inné vers le Bien absolu, mais qu'il se révèle à eux différemment selon leur réceptivité, le dernier degré, celui de la manifestation réelle de l'essence de l'Absolu, étant appelé par les Soûfis unification; puis que, par sa munificence, l'Absolu prend plaisir à se manifester à la création, dont l'existence dépend de cette manifestation. — Tout être créé étant, comme nous l'avons vu, doué du désir du perfectionnement, en tant que ce perfectionnement lui assure son bien, il est évident que tout objet où se trouve ce perfectionnement, et quelle que soit la voie par laquelle on doit le trouver, est aimé comme la source d'où dérive ce bien; mais le plus parfait et le plus digne objet de cet amour est la cause première de toute la création; par conséquent, elle seule est l'objet de l'amour de tous les êtres

ce qui est absurde; par conséquent il ne nous reste qu'à l'attribuer à la cause première comme qualité essentielle, ce que nous avons voulu prouver [1]). — La cause première n'a pas de défauts possibles, car, en supposant que sa perfection, étant douée de la nature absolue, contînt son opposé, le défaut, n'étant que la privation de la perfection *possible*, serait impossible et il n'y en aurait point. Au contraire, si l'on attribue à la cause première la nature de la possibilité, elle chercherait à réaliser cette possibilité et à la changer en existence absolue au moyen des objets du dehors; ces objets en deviendraient alors la cause, tandis que nous avons déjà prouvé que la perfection de la cause première n'est en aucune manière causée par une cause extérieure. Par conséquent la perfection de la cause première n'appartient pas à la catégorie du *possible* et il n'y entre rien qui soit défaut opposé; elle accomplit au contraire tous les biens relatifs, qui tous ensemble dérivent du bien qui se trouve dans son essence. Il est donc évident que la cause première complète tous les biens relatifs; mais elle-même, par son essence, est exempte de toute nature de possibilité, c'est-à-dire possède l'existence absolue et inaltérée Étant par sa propre essence le Bien suprême, elle l'est, en même temps, par rapport à tout être créé qui lui doit l'existence spéciale, l'aspiration continue au perfectionnement; elle est le Bien absolu dans toutes les relations. Tout être créé, ayant reçu pour sa part un bien particulier, aime, comme nous l'avons prouvé, celui qui le lui a donné et, par conséquent, la cause première, qui devient le seul objet de l'amour des âmes *divines* et *célestes*. — Quant au perfectionnement des âmes *humaines* et *angéliques*, il s'effectue de même par la perception des Intelligibles et par la comparaison de leur essence avec le Bien suprême, ce qui provoque des actions les plus nobles de l'humanité et, de la part des âmes angéliques, les mouvements des sphères célestes établis pour conserver l'ordre de la génération et de la perdition, tout ensemble par imitation de l'essence du Bien absolu. Ces mouvements et ces imitations, dérivés du Bien suprême, ont le but de rapprocher les âmes de lui et de leur faire acquérir, par son assistance, le perfectionnement; dans le degré même auquel ces âmes aiment se rapprocher ainsi du Bien absolu, celui-ci devient nécessairement l'objet unique de

1) Voici en abrégé une autre manière d'obtenir la même conclusion. Il est impossible que la cause première dérive sa qualité de bien du dehors comme non essentielle et non nécessaire, attendu qu'elle ne possède sa perfection et son existence absolue qu'en sa qualité de bien. S'il n'en était pas ainsi, mais qu'elle fût douée d'existence possible, elle en chercherait l'essentialité au dehors, c'est-à-dire dans les choses secondaires et créées, et alors ces choses constitueraient son essence, tandis qu'en réalité elles ne contiennent du bien que ce qui est dérivé de la cause première, et ne lui rendent que le bien appartenant à sa propre essence, d'où le bien serait et ne serait pas en même temps l'essence nécessaire de la cause première et des choses secondaires et créées, ce qui est absurde.

CHAPITRE VI.

SUR L'AMOUR DES ÂMES DIVINES.

1 Après avoir vu que tout être terrestre, ayant perçu ou atteint un bien quelconque, aime ce bien par l'instinct de sa nature, comme c'est le cas de l'âme animale par rapport aux belles formes; en outre, que tout être porté vers quelque objet qui lui est utile et qui lui facilite l'existence d'une manière quelconque, soit matériellement soit spirituellement, ou qui y imprime une bonne direction, aime cet objet — par exemple, l'animal aime sa nourriture, les enfants leurs parents — et en général, que tout être aime l'objet qui lui sert de modèle pour son développement, comme l'apprenti son maître; il faut nécessairement établir que les âmes supérieures et divines des hommes et des anges ne peuvent tendre en haut, ni maintenir leurs qualités divines, que moyennant la connaissance du Bien suprême, et ne peuvent progresser en perfectionnement qu'après avoir acquis la connaissance des Intelligibles créés et de leurs causes, surtout de la dernière cause de toute la création, comme nous l'avons exposé dans notre explication du Ier chapitre de l'ouvrage «*Auscultatio physica*»[1]), l'existence des Intelligibles étant impossible sans la supposition de leurs causes et, surtout, de la cause première, identique au Bien suprême
2 et absolu. — Voici la preuve qu'en effet la cause première est identique au Bien suprême: Ayant attribué à la dernière cause l'existence réelle, et établi que tout être doué d'existence réelle possède nécessairement la qualité du bien, nous pourrons supposer cette qualité, ou absolue et essentielle, ou dérivée; mais, dans ce dernier cas, son existence pourrait être ou nécessaire ou accidentelle. Si elle était nécessaire, sa cause serait de même la cause de la cause première, tandis que nous avons établi que la cause première constitue elle-même la cause de son existence, ce qui serait absurde. Au contraire, si elle était accidentelle, on arriverait au même résultat, attendu que, si nous enlevions cette qualité de l'essence de la cause première, celle-ci resterait maltérée et douée de la qualité de bien, et nous aurions de nouveau le même résultat que cette qualité soit ou nécessaire et essentielle, ou dérivée du dehors, et ce dernier cas supposé, nous aboutirions à une chaîne infinie de causalités,

1) La citation d'Avicenne se rapporte au commencement de son explication de l'ouvrage d'Aristote sur la nature, connu sous le nom de *φυσικὴ ἀκρόασις* (*Auscultatio physica*), dont le Brit. Mus. possède une copie formant une partie du grand ouvrage كتاب الشفاء; cfr. *Catal. codd. orient. Bibl. Acad. Lugd. Batavae*, t. III, p. 315 et suiv.

de l'esprit. C'est pourquoi on ne trouvera pas facilement un homme d'esprit et de science dont le cœur, bien loin de suivre la voie vulgaire des amants importuns, ne soit occupé de la contemplation de la belle forme humaine. En effet, si l'homme, déjà doué par la nature de la supériorité intellectuelle sur toutes les autres créatures, joint encore à cet avantage la beauté de la forme, expression harmonieuse de son intégrité et de sa beauté intérieure, et manifestation de sa nature divine, il est l'être le plus digne de recevoir en don le fruit le plus précieux du cœur et le trésor le meilleur et le plus intime de la plus pure amitié; c'est en ce sens que le prophète a dit: *«Cherchez la satisfaction de tous vos besoins auprès de ceux qui sont beaux de forme»*, donnant par là à entendre que la belle forme dépend d'une bonne disposition intérieure, et qu'elle conserve en même temps la beauté et l'harmonie intérieure. Telle est la règle générale, à laquelle cependant il se produit souvent des exceptions accidentelles; si, par exemple, un homme se trouve être en même temps laid et bon, cela peut s'expliquer de deux manières: ou sa laideur est le résultat d'un accident, ou son bon naturel a été acquis par un long exercice; il en sera de même du cas inverse. — L'amour d'une belle forme engendre ordinairement le désir d'embrasser, de baiser et de s'unir conjugalement. Quant à ce dernier désir, il appartient exclusivement à l'âme animale et y fait si bien valoir sa présence qu'il lui est attaché comme un compagnon inséparable, ou plutôt comme un maître, non pas comme un instrument inférieur et subordonné. Il est hideux, et l'amour raisonnable n'en est affranchi que, si cet amour animal est tout à fait subjugué; c'est pourquoi si quelqu'un désire cette union avec l'objet de son amour, il ne mérite point la confiance à moins qu'il n'ait en vue le but respectable de la propagation, qui, selon la loi, est abominable poursuivi avec toute femme honnête qui n'appartient pas à celui qui s'approche d'elle, et n'est permis qu'à l'homme avec sa femme légitime ou avec son esclave. Quant aux deux autres formes de l'amour, l'embrassement et le baiser, elles ne sont pas réprouvables en elles-mêmes, en tant qu'elles aient pour but un rapprochement ou une union, par lesquels l'amant, désirant posséder d'une manière plus intime l'amour de l'objet aimé, l'embrasse, et, désirant mêler l'essence de son esprit et de son cœur avec celle de l'objet aimé, lui donne un baiser; mais comme souvent elles risquent d'être accompagnées de désirs voluptueux et grossiers, il est en tout cas nécessaire d'être sur ses gardes, à moins que l'on ne soit absolument convaincu de l'absence complète de toute passion et de toute tentation sensuelle. Par conséquent, il n'est pas réprouvable d'embrasser des enfants, quoique en principe cela puisse donner lieu au même soupçon, à la condition que le but en soit un rapprochement et une union spirituels, sans secrète pensée de nature sensuelle et grossière. Celui qui renferme son amour dans ces limites a le cœur noble, et cet amour constitue en lui-même la beauté et la délicatesse de l'âme.

---

pour calmer le sang, doit être évitée comme nuisible à la santé générale et à la vie [1]). Il en est de même des préférences de l'âme animale; bien que chez l'animal elles ne soient pas considérées comme mauvaises, mais au contraire comme constituant de précieuses qualités de ses forces, il faut pourtant, chez l'homme, y voir des défauts qui entravent sa faculté supérieure, la raison, et les éviter, ce que nous avons fait remarquer dans notre traité intitulé «le don» [*at-tuhfah*] [2]).

1 L'âme raisonnable et l'âme animale, celle-ci à condition d'être influencée par l'âme raisonnable, aiment toujours ce qui est beau et harmonieux de composition et de construction; par exemple elles aiment les sons harmonieux et cadencés, les aliments bien combinés et apprêtés; mais, quant à l'âme animale, c'est un effet de l'instinct naturel et héréditaire; quant à l'âme raisonnable, c'est un effet de la réflexion, qui lui fait regarder, par la comparaison des plus hautes idées avec les rapports terrestres, tout ce qui a de l'affinité avec le Dieu suprême, comme plus harmonieux et plus beau, et tout ce qui lui ressemble en ordre et en proportion, comme plus rapproché du principe de l'unité; tandis qu'au contraire elle considère tout ce qui s'en éloigne par un manque d'harmonie et de grâce, comme plus rapproché du principe de la pluralité et de la discorde, ce que les métaphysiciens ont déjà amplement exposé;
2 ainsi l'âme raisonnable contemple avidement tout ce qu'elle saisit d'harmonieux. — Sur ces observations, nous concluons qu'il appartient aux êtres doués de raison de jouir de tout ce qui est beau et harmonieux dans le monde, et cette faculté est quelquefois, à certaines conditions, estimée être du raffinement et de la noblesse d'esprit, soit qu'elle dérive de l'âme animale seule ou de l'union de l'âme animale et de l'âme raisonnable; mais, dérivée de l'âme animale seule, elle ne jouit pas d'une estime égale de la part des savants, parce que les instincts animaux transférés à l'homme lui sont nuisibles et n'appartiennent pas aux fonctions de l'âme raisonnable, qui ont pour objet les idées intelligibles et éternelles, non pas les sensations particulières et fugitives; aussi ce raffinement et cette noblesse d'esprit ne dérivent-ils que
3 de l'union de l'âme raisonnable et de l'âme animale. — Cela est manifeste encore d'une autre manière: l'homme qui aime la vue des belles formes avec une intention sensuelle court le risque d'être rangé au nombre des libertins frivoles, tandis qu'en aimant à contempler ces belles formes d'un regard spirituel, on l'estime grandir en dignité et croître dans le bien, à cause de son désir de se rapprocher du premier créateur et de l'objet de l'amour absolu, en général de tout ce qui se rapporte aux plus hautes aspirations et qui le rendra capable d'atteindre la noblesse et le raffinement

1) Je pense que ces exemples, qui souvent obscurcissent le texte, proviennent d'un glossateur
2) Traité d'Avicenne, mentionné dans l'index de ses ouvrages et par Hâddjî Khalîfah.

capable, tout cela bien qu'il ne comprenne rien au but final. Aussi, bien que la force sensuelle de l'homme soit une source de trouble, elle est nécessaire dans l'ordre général de l'univers, et il n'y aurait pas de sagesse à abandonner un bien important pour éviter un mal relativement moindre et passager.

On trouve quelquefois provenant de l'âme animale isolée de l'homme des volitions actives ou des impressions grossières, par exemple diverses sensations corporelles et imaginatives, de l'obstination et une humeur tracassière, batailleuse et libidineuse, qui pourtant s'adoucissent et s'ennoblissent par l'assujettissement de l'âme animale à l'âme raisonnable, de sorte qu'elles prennent une forme beaucoup plus harmonieuse que ce n'est le cas chez les animaux privés de cette influence. Ainsi l'homme, par sa force imaginative influencée par l'âme raisonnable, agit souvent dans des cas d'une complication raffinée presque comme s'il était guidé par la raison pure seule; de même par sa force irascible, assujettie à la même influence, il choisit, pour se conformer à ses contemporains doués de goût, de justesse et de perfectionnement, des voies plus douces pour arriver à son but, la supériorité et la victoire. Par cette union des facultés animale et raisonnable apparaissent quelquefois même des actions qui ont pour but de saisir les idées générales par l'investigation des particularités de la sensation, et l'homme se sert souvent dans ses méditations de la force imaginative pour saisir un but dont les rapports appartiennent à la raison supérieure; ainsi, en détournant son instinct génératif de la jouissance voluptueuse, il l'incline à vouloir imiter la cause primitive de notre existence, c'est-à-dire qu'il le fait tendre au but de conserver les espèces, et surtout la plus noble de toutes, l'espèce humaine. De même, en détournant son instinct nutritif du désir d'avaler tout sans discrétion, dans le seul but de jouir qui en dérive, il lui donne le but plus noble de fortifier la constitution naturelle dans ses efforts pour conserver l'espèce, c'est-à-dire, dans ce cas particulier, l'individu humain, représentant de l'espèce. Enfin il charge sa force irascible du soin de lutter contre l'invasion des ennemis, pour protéger une ville florissante ou un peuple innocent, et quelquefois nous voyons des actions dérivées de cette union être pareilles à celles de la faculté raisonnable pure et porter le caractère de la conception des Intelligibles et des plus hautes idées, celles de l'amour de la vie future et de l'intimité avec Dieu.

Bien que dans les rapports d'ici-bas établis par Dieu on trouve toujours des biens dont l'acquisition est importante, il arrive des cas où la recherche d'un de ces biens empêche l'acquisition du bien supérieur; par exemple tout le monde est d'accord que la jouissance d'une vie commode et luxueuse, bien que très désirable, doit être évitée en vue d'un but supérieur, la munificence et la libéralité; de même, pour prendre un autre exemple tout matériel, une certaine dose d'opiat, quoique salutaire

l'individu seul, assujéti à la destruction, elle a attribué à tout individu, en qualité de *représentant de l'espèce*, le désir de la propagation et lui a fourni les organes nécessaires à ce but. Pourtant l'animal, privé de la raison et hors d'état de s'élever à la conception des idées générales, n'a pas atteint la faculté de saisir le but spécial de cette règle générale et, par conséquent, sa force sensuelle ressemble parfaitement à celle des plantes, rattachée par la nécessité instinctive au même but.

CHAPITRE V.

SUR L'AMOUR AYANT POUR OBJET LA BEAUTÉ EXTÉRIEURE.

Qu'il nous soit permis de faire précéder une introduction à l'exposition de notre thème principal.

1° Chacune des facultés de l'âme, fortifiée par l'accession d'une faculté supérieure, en grandit en clarté et en netteté, et ses fonctions deviennent de beaucoup plus considérables en nombre, en certitude, en finesse et en sûreté de méthode pour arriver au but, que si elle restait isolée. La faculté supérieure fortifie l'inférieure en la défendant contre toute influence nuisible, en lui donnant un surcroît de clarté et de perfectionnement, en l'aidant dans ses efforts pour acquérir la beauté et la netteté. Ainsi, par exemple, la faculté reproductive de la plante est fortifiée par la sensualité animale et défendue par la force irascible contre tout ce qui détruirait son existence avant sa disparition naturelle, comme de même contre toute influence nuisible; ou encore, la faculté rationnelle secourt la faculté animale dans ses diverses fonctions et lui donne plus de finesse et d'harmonie en l'aidant à obtenir son but; c'est pourquoi la force sensuelle de l'homme ne dépasse guère la mesure convenable; au contraire, on trouvera des actions qui en dérivent et qui ne semblent produites que par la faculté raisonnable seule. Il en est de même de la force imaginative, qui, soutenue par la faculté raisonnable et aidée par elle dans ses efforts pour arriver à son but, semble quelquefois garder son indépendance et atteindre toute seule son but, au point qu'elle devient rebelle et, prenant le nom de faculté raisonnable, s'arroge une compétence pour saisir les idées générales et effectuer ce que l'âme seule, par sa faculté raisonnable, peut acquérir, imitant en tout cela un mauvais serviteur qui, engagé par son maître pour l'aider dans une entreprise difficile, après l'avoir finie, prétend l'avoir exécutée tout seul et être lui-même le maître véritable, son maître n'étant pas

parfaitement indifférent; ils ne sauraient se garder des influences nuisibles, et la faculté de la sensation leur aurait été donnée en vain. Il en est de même des sensations occultes; elles dérivent d'une sympathie intérieure pour toutes les imaginations agréables et pareilles choses qui leur donnent le repos, ou du désir de se procurer celui-ci, s'il leur fait défaut; l'irascibilité des animaux, par exemple, dépend d'un désir de vengeance ou de supériorité, et d'une aversion pour tout ce qui peut être cause de leur avilissement et de leur infériorité. — Leur sensualité charnelle dérive plus évidemment encore de la même source, mais, en parlant et l'examinant de plus près, nous devons en distinguer deux espèces: *le penchant inné et naturel*, dont le mouvement ne cesse qu'après être arrivé au but, à moins qu'un obstacle plus fort que lui ne le réprime; c'est par la même force, par exemple, qu'un élément déplacé de sa position naturelle la reprendra, s'il ne rencontre pas d'obstacle, et que la force animale et végétative, comme nous l'avons vu, prend de la nourriture, pourvoit à la propagation, etc.; et *le penchant arbitraire*, par lequel l'individu abandonne l'objet de son penchant quand il s'aperçoit d'un danger imminent, dont l'effet nuisible dépasserait sa satisfaction actuelle, comme, par exemple, nous voyons l'âne à l'approche d'un loup cesser de brouter le champ de blé et s'enfuir en toute hâte, jugeant qu'il lui est plus avantageux d'échapper à ce péril accidentel que de jouir du blé qu'il abandonne. — Quelquefois ces deux espèces peuvent avoir le même but, celui de la propagation, mis en relation, soit avec la force reproductive végétale, soit avec la force animale. Bien que nous concédions que la force reproductive et sensuelle des animaux est beaucoup plus manifeste que celle des végétaux, pourtant le but de cette force animale est en général parfaitement le même que celui de la force végétative; il n'y a que cette différence, que les mouvements de l'amour qui dérivent de la faculté végétative appartiennent à l'espèce inconsciente et instinctive, ou encore inférieure, tandis que ceux de l'animal dépendent de la volonté et dérivent d'une origine plus noble et d'une source plus délicate et belle, à ce point que quelques animaux y utilisent les sens extérieurs, ce qui a donné lieu à l'opinion que l'animal est doué d'une espèce d'amour particulière aux sens, tandis qu'en réalité elle appartient à la faculté de propagation commune aux animaux et aux plantes, la faculté animale ressemblant quelquefois à la végétative par la privation du libre arbitre [et la faculté végétative à l'animale par la présence plus ou moins accentuée du libre arbitre]. Si, dans la propagation de l'espèce, l'animal, poussé par sa sensualité naturelle et se mouvant en pleine liberté, aboutit à se reproduire, cette reproduction individuelle n'est cependant pas la réalisation d'une intention spéciale de la Providence, vu que l'amour animal a le double but: la propagation de l'espèce par la reproduction de l'individu, c'est-à-dire que la Providence divine ayant ordonné la continuation de l'espèce, et ce but étant impossible à réaliser dans

réelle de l'autre; c'est pourquoi les anciens philosophes attribuent ordinairement à toutes les deux la substantialité réelle, bien qu'elle ne soit produite que par leur union; ils ont souvent donné de préférence, à la *forme*, le nom d'espèce de substantialité réelle, et à la *matière*, celui d'espèce de substantialité virtuelle. — Enfin ce que nous avons expliqué sur le rapport entre la *forme* et la *matière*, est encore plus nécessaire et vrai de l'*accident*, qui, privé de toute espèce de substantialité, et ne constituant non plus aucune substance, se rattache quelquefois, pour acquérir l'existence, aux substratums divers, dont l'un est même opposé à l'autre. Ainsi nous avons prouvé qu'aucune des substances simples, la *matière*, la *forme* et l'*accident*, ne peut être privée de l'amour inné [1]).

CHAPITRE III.

SUR L'AMOUR QUI SE TROUVE DANS LES ÂMES VÉGÉTATIVES.

En examinant les choses créées, nous trouvons d'abord les plantes, dont les âmes ou les moyens de perfectionnement sont les trois forces de l'*alimentation*, de la *croissance* et de la *propagation*, toutes ensemble ayant pour principe l'instinct de l'amour. La première dépend du désir de la plante de chercher la nourriture, uni à l'aptitude de celle-ci à s'assimiler au corps qui en a besoin et d'y rester; la deuxième dépend du désir d'augmenter de volume justement en proportion de son développement corporel; la troisième, du désir de produire un nouveau principe de création pareil à celui auquel il doit lui-même son existence. Ainsi nous avons prouvé que partout où ces forces existent, elles se rattachent aux dispositions naturelles de l'amour et qu'elles sont elles-mêmes douées de l'amour.

CHAPITRE IV.

SUR L'AMOUR DES ÂMES ANIMALES.

1 Quant aux animaux, il n'y a pas de doute que tous les mouvements des facultés de leurs âmes ne dérivent du même instinct d'amour ou du principe contraire, celui de l'aversion. Les sensations extérieures des animaux, par exemple, dérivent toutes ensemble, soit d'une sympathie, soit d'une aversion innée; autrement tout leur serait

---

1) Pour faciliter l'exposition de l'auteur nous avons placé une partie de l'introduction de ce chapitre vers la fin.

sition; à mesure qu'augmente l'impression faite sur le sujet, son appréciation de l'objet aimé augmente de même, et également son amour pour le Bien général et absolu, jusqu'à ce que en nous élevant à l'Être suprême, maître de tout le gouvernement et de l'organisation de la création, nous puissions identifier son essence avec le Bien suprême et absolu, en tant qu'il embrasse en même temps tout l'amour en qualité *de sujet et d'objet*, c'est-à-dire que l'amour est l'essence pure et seule de son être. Comme le bien particulier en aime un autre pour en augmenter son fonds, Dieu seul ou le Bien absolu pénètre dès l'éternité réellement sa propre essence, et son amour est le plus parfait et le plus accompli. Or, comme il n'y a pas de différence essentielle entre les attributs de Dieu, l'amour divin est pur en essence et constitue seul le Bien suprême et absolu, tandis que tout être créé, soit que son existence dépende du degré de l'amour qu'il embrasse, soit que tout son être n'existe qu'en amour (par exemple les anges), ne peut en aucune manière être privé de l'amour. Voilà ce que nous avons voulu prouver par notre exposition.

CHAPITRE II.

SUR L'AMOUR COMME PRINCIPE ESSENTIEL DES NOTIONS ABSTRAITES, À SAVOIR LA MATIÈRE, LA FORME ET L'ACCIDENT.

Après cette introduction générale nous allons prouver séparément que les substances simples et abstraites de la réalité, la *matière*, la *forme* et l'*accident*, doivent nécessairement être douées de l'amour inné. Quant à la *matière* et à la *forme*, il est évident que l'une séparée de l'autre est privée de l'existence substantielle; quant à la *matière*, parce que selon notre définition antérieure, elle ne possède qu'une substantialité virtuelle; pour éviter la condition du néant absolu et pour acquérir l'entrée dans l'existence limitée, elle désire toujours l'union avec la *forme* et ressemble à une femme privée de beauté et craignant de mettre sa figure à découvert, aussitôt qu'on déchire son voile, elle cherche à se couvrir de nouveau. Quant à la *forme*, c'est de même son cas, d'abord parce qu'elle cherche toujours son *substratum*, et refuse tout ce qui l'en sépare, puis, qu'elle ne trouve le repos du perfectionnement, et n'abandonne le mouvement du désir qu'après avoir acquis ce qui lui convient, c'est ce que nous prouve la disposition des cinq sphères célestes et la composition des quatre éléments, dont chacun se trouve en mouvement harmonieux, quand il est superposé à un autre, mais qui, dès qu'on le déplace, ne retrouve le repos qu'après avoir repris sa place naturelle, fixée dès l'origine. Ainsi l'une est la condition nécessaire de l'existence

par la possession de la perfection suprême, ce qui est plongé dans la défaillance, et ce qui se trouve entre les deux. Quant à la deuxième, elle se rapproche de la non-existence et tend à être effacée du nombre des êtres existants; si on lui attribue encore l'existence, c'est par métaphore et accidentellement; ainsi il ne nous reste que la première et la troisième, c'est-à-dire les êtres doués de la perfection extrême et ceux doués de l'amour inné pour tout ce qui peut favoriser leur perfectionnement [1]). Nous verrons le même rapport confirmé sous le point de vue de la causalité: chaque être se trouvant en possession d'une certaine perfection particulière que lui a attribuée la grâce divine, mais étant convaincu qu'il n'en a reçu qu'un faible commencement, et que sa propre force ne suffit pas pour continuer son perfectionnement, et que la providence divine non plus n'a pas distingué chaque créature à part de la plénitude de sa grâce, il doit nécessairement sentir en lui-même l'amour inné vers le Bien suprême, afin que, tout en conservant le sort particulier qui lui est échu, il s'élève, moyennant le désir et l'amour, à l'acquisition de la perfection générale. Il faut donc nécessairement admettre chez tout être créé l'amour inné et inséparable de son existence; si non, il faudrait supposer un autre amour pour aider à cet amour général, s'il est présent, ou le rappeler, s'il est absent, ce qui serait une supposition vaine et superflue, contraire à l'ordre divin de l'univers établi par le Seigneur. Nous voilà arrivés à la conclusion sûre qu'il n'y a pas d'amour séparé de l'amour général, et que toute la création est douée de cet 8 amour unique inné. — En prenant notre point de départ au Bien suprême, nous arriverons au même résultat: par son essence, le Bien suprême est l'objet de l'amour, rapport dont nous pourrons nous convaincre en considérant les objets de notre volonté et nos actions, si on les mesure à l'échelle de ce Bien absolu; s'il n'était pas le véritable but de nos âmes, nous ne lui céderions pas la préférence en toutes circonstances; c'est pourquoi on pourrait dire que le bien aime le bien, et que la véritable nature de l'amour est de chercher le beau et le convenable, ou, ce qui est synonyme, de le désirer, s'il est absent, et de s'y identifier, s'il est présent. Or tout être apprécie et désire comme beau tout ce qui lui est convenable; partant le bien [2]) particulier est la disposition naturelle de chaque être par laquelle il cherche ce qu'il estime être essentiellement convenable, et son appréciation ainsi que son désir, sa répugnance et son dégoût, se rattachent à cette disposition particulière, qui n'a d'autre but que celui de le diriger vers ce bien, et, partout où se trouve cette direction, c'est afin d'acquérir ce bien. Il est donc évident que le bien est aimé comme tel, soit le bien particulier soit le bien général, et l'objet de l'amour comprend la part qui en est acquise ou en voie d'acqui-

1) Comp. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. par de Slane, t. I, p. 200 et suiv.
2) Au lieu du mot الخير (le bien) il faut lire, je pense, العشق (l'amour).

I.

TRAITÉ SUR L'AMOUR.

Abandonnant la marche monotone de notre auteur, qui nous conduit trop souvent de syllogisme en syllogisme, et en rejetant dans les notes la plupart de ses citations, nous allons reproduire les pensées fondamentales contenues dans le *Traité sur l'amour*, qui semble principalement s'appuyer sur la doctrine de Plotin[1]). Dédié à un certain jurisconsulte du nom d'*Abdallâh oul-Ma'soûmî*[2]), il est divisé en sept chapitres, dont voici le contenu: *Chap. I.* Sur l'amour en tant que sa force embrasse toute la création. *Chap. II.* Sur l'amour comme principe essentiel des notions abstraites, à savoir la matière, la forme et l'accident. *Chap. III.* Sur l'amour qui se trouve dans les âmes végétatives. *Chap. IV.* Sur l'amour des âmes animales. *Chap. V.* Sur l'amour ayant pour objet la beauté extérieure. *Chap. VI.* Sur l'amour des âmes divines. *Chap. VII.* Conclusion générale.

CHAPITRE I.

SUR L'AMOUR EN TANT QUE SA FORCE EMBRASSE TOUTE LA CRÉATION.

Tout être organique est disposé par la nature à désirer vivement son perfectionnement et à subir l'impulsion du Bien suprême, et en revanche à éviter tout défaut particulier dérivant de la matière, cause générale de tout le mal dans le monde; il est donc évident que tout ce qui existe doit être animé de ce désir naturel, et doué de l'amour inné, cet amour étant la condition nécessaire de son existence. En effet, tout ce qui existe peut être rangé dans l'une de ces trois catégories: ce qui se distingue

1) Comp. l'exposé de la notion ἔρως de Plotin chez Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. V, p. 511 et suiv. (éd. 1868), et Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, t. III, p. 86 et suiv.
2) C'est probablement ainsi qu'il faut lire la forme estropiée des Mss.

années dont je sens les atteintes, moins allègre et entreprenant que je ne l'ai été, je ne renonce point à déterrer d'autres copies restées enfouies dans les bibliothèques des capitales de l'Europe. Si, comme je l'espère, je réussis, je donnerai un quatrième et dernier fascicule, qui terminera cette collection des traités mystiques d'Avicenne, pour mieux faire connaître un homme dont l'influence s'est tellement fait sentir pendant plusieurs siècles, que nombre de choses dans les écrits philosophiques et dans les belles-lettres des Arabes et des Persans, trouvent chez lui leur vraie explication.

Avant de poser la plume, je tiens à adresser mes sincères remerciements aux administrateurs de la Bibliothèque du Musée Asiatique de St. Pétersbourg et de celle de l'Université de Leyde, qui, par la précieuse entremise de mes illustres collègues Messieurs le Baron Dr. *Victor de Rosen* et le Professeur Dr. *M. J. de Goeje*, ont bien voulu mettre à ma disposition plusieurs manuscrits fort rares, inappréciables pour moi en vue de la publication de ce fascicule. Ma gratitude est aussi acquise au savant Dr. M. *Paul Herzsohn*, qui, avec la même infatigable exactitude que dans des occasions précédentes, a revu les épreuves de ces traités.

Copenhague, 16 Avril 1894. A. F. MEHREN.

publié pour les seuls initiés», et la défense qu'il ajoute de le communiquer aux gens du monde, égarés par les sens [1]).

Les deux traités qui suivent, l'un sur *l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait*, et l'autre sur *la délivrance de la crainte de la mort*, ont le style familier et un peu négligé qui appartient au genre épistolaire. Le premier contient la réponse d'Avicenne à une lettre du célèbre Soûfî persan *Aboû Sa'îd b. Abî 'l-Khair*, qui, selon H. Khal., s'est chargé de la publier [2]).

Le contenu de tous ces traités est marqué au cachet de la tendance mystique et néo-platonicienne très accentuée des vues d'Avicenne. Ces vues étaient de nature à l'exposer aux persécutions des théologiens orthodoxes, et c'est pour cela qu'il en réservait l'exposé à ses disciples les plus intimes. Comme il le dit lui-même, c'est là seulement que l'on peut connaître ses opinions personnelles, car, pour le grand public, ce qu'il lui offre comme devant servir de base à cette philosophie, ce sont ses paraphrases et ses traductions d'ouvrages aristotéliques. Il est de fait le principal fondateur de l'école mystique des Arabes. Ses successeurs, tant poëtes que philosophes, n'ont fait que développer ses vues, seulement avec une plus grande hardiesse qu'il n'en avait eu lui-même.

Je m'étais donné la tâche de réunir les documents les plus importants de la philosophie d'Avicenne, et j'aurais fort à cœur de l'achever, c'est-à-dire de publier encore deux de ses traités qui ont grand renom. L'un traite du *destin*, l'autre de la *réfutation des astrologues* [3]). Le premier, qui a la forme d'un dialogue mystique, a une grande ressemblance avec la dissertation de *Hay b. Yaqzân* et dépasse en étendue la plupart des autres opuscules d'Avicenne. Malheureusement je suis arrêté par des difficultés provenant de ce que jusqu'ici je n'ai pu avoir à ma disposition qu'une seule copie de cette dissertation, appartenant à la Bibliothèque de l'Université de Leyde (voy. *Catal.*, t. III, p. 329). Néanmoins, malgré l'accumulement des

---

1) Comp. la fin du traité, p. 23 et suiv.

2) Voy. H. Kh., t. III, p. 108. Ce Soûfî († 440 H.) nous est connu par une collection de quatrains publ. par H. Ethé dans *Sitz.-Ber. d. Kongl. Bayer. Acad. d. Wissensch.*, 1875, II, p. 145—168. Selon H. Kh., IV, p. 63, il semble s'être embrouillé avec Avicenne en publiant dans une critique ces deux vers:

قطعنا الأخوة من معشر بهم مرض من كتاب الشفا

فماتوا على دين رسطاليس وعشنا على سنة المصطفى

Nous avons rompu la fraternité d'une union dans laquelle se trouve une maladie du livre «ash-Shéfâ» (*ouvrage d'Avicenne*).
Ils sont morts sur la foi d'Aristote; tandis que nous vivons sur la Sonna du Prophète.

3) Pour le contenu de ces deux traités voy. mes articles dans le *Muséon* de l'an 1884, p. 388—403, et de l'an 1885, p. 35—50.

AVANT-PROPOS.

On ne saurait attribuer une égale valeur à tous les petits traités d'Avicenne, dont nous publions le troisième fascicule. Ils touchent à des questions métaphysiques et religieuses très diverses. Plusieurs sont des écrits de circonstance, composés à la prière d'amis de l'auteur; quelques-uns, couchés en langage symbolique et hérissés de termes techniques et mystiques, sont inintelligibles sans commentaire; les traités de *Hay b. Yaqzân* et de *l'Oiseau*, que nous avons publiés, en sont des exemples. D'autres sont d'un docte style d'école, parfois négligé et embarrassé de répétitions, dont l'ennuyeuse monotonie n'est guère relevée par de longs raisonnements où s'étale l'argumentation scolastique. Une troisième catégorie est formée des épîtres, rédigées avec peu de soin, en un style lâche, qui a fait beau jeu aux copistes, de sorte que les variantes sont nombreuses.

Le présent fascicule donne des spécimens appartenant aux deux derniers genres. Tant pour la forme que pour le contenu, la première place y revient au traité sur *l'amour*, dédié au jurisconsulte *Aboû 'Abdallâh al-Ma'soûmî* [1]), que nous avons placé en tête. Une copie de ce traité, qui appartient à la Bibliothèque de l'Université de Leyde, a des notes marginales, dans lesquelles les copistes rendent grâce à Dieu d'être entrés en possession de ce trésor [2]).

Le second traité, celui sur *la nature de la prière*, est aussi dédié à un ami ou disciple d'Avicenne. Le Musée Britannique en possède deux manuscrits, qui tous deux lui donnent la louange d'être écrit «en style savant, *pour l'éclaircissement de l'esprit*». Un autre manuscrit, qui se trouve à St. Pétersbourg, en fait grand éloge, déclarant que c'est l'une des meilleures dissertations de l'auteur. Avicenne lui-même n'eût sans doute pas répudié ce jugement, témoin l'observation de la fin, où il dit «qu'il l'a

1) Son nom au complet, d'après Ibn Khal., t. III, p. 419, est *Aboû 'Abdallâh Mohammed b. 'Abdallâh b. Ahmed al-Ma'soûmî*. Plusieurs manuscrits le nomment *'Abdallâh al-Ma'sarî*; mais ce dernier mot est estropié en différentes manières.

2) Par exemple le dernier copiste du traité s'exprime ainsi قد كنتُ عاشقًا لهذه الرسالة فوصلتُ اليها فالحمد لله على تلك الحالة في سنة ٩١١

A LA MÉMOIRE

DE L'ILLUSTRE

H. L. FLEISCHER

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE

DE L'ÉDITEUR, SON ÉLÈVE.

TRAITE SUR L'AMOUR.

TRAITÉ SUR LA NATURE DE LA PRIERE.

MISSIVE SUR L'INFLUENCE PRODUITE PAR LA FREQUENTATION DES LIEUX SAINTS ET LES PRIÈRES QU'ON Y FAIT.

TRAITÉ SUR LA DELIVRANCE DE LA CRAINTE DE LA MORT.

TRAITÉS MYSTIQUES

d'Abou Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne.

IIIème FASCICULE.

Traité sur l'amour.

Traité sur la nature de la prière.

Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait.

Traité sur la délivrance de la crainte de la mort.

TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE, E J BRILL
1894

TRAITÉS MYSTIQUES

d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne.

IIIème FASCICULE.

Traité sur l'amour.

Traité sur la nature de la prière.

Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait.

Traité sur la délivrance de la crainte de la mort

TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE, E. J. BRILL
1891

رسائل
الشيخ الرئيس أبى علىّ الحسين بن عبد الله بن سينا فى أُسرار الحكمة المشرقيّة

الجزء الرابع

رِسالَةُ القَدْرِ

قد آعتنى بتصحيحه

العبد الفقير الى رحمة ربه

ميكائيل بن يحيى المَهْرنى

طبع

فى مدينة ليدن المحروسة

بمطبعة بريل

سنة ١٨٩٩ المسيحية

رسائل
الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقيّة

الجزء الرابع

رِسالَةُ القَدْرِ

قد اعتنى بتصحيحه
العبد الفقير الى رحمة ربّه
ميكائيل بن يحيى المهْرنيّ

طبع
في مدينة ليدن المحروسة
بمطبعة بريل
سنة ١٨٩٩ المسيحيّة

رسالة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه أنيب "
حاطكم الله جماعة الاخوان وأسبغ
عليكم حسائم الآلاء؛

إنه لما تيسر عودى من شلمنة راكنا حدد إصفهان عرست بعض I
القلاع المعقودة على الجادة فإذا أنا برفيقى الذى شغفه الجدال حبا ونشا
فيه اللداد طبعا وحسب أن طريقه الى الحق من الخصام والحرفة المسماة
بالكلام مهيع وأن سبيله اليه من المشاجرة والشغب فى المحاورة ممشاء
فتطارحنا الحديث وحلحلتنا خوالجه الى امر القدر ورفيقى كما تعرفونه
من تجافيه عن افعالنا وتزرع بينه وبين أعمالنا وبعصر ما يفعله ويؤسره
عن اختيارنا لا يضرب عروقه فى بعقه العصاء ولا يسقيه من شراب القدر
ونادت محاورتنا به الى صحب وبى الى مداراة رجيمه رجاء أن أرشف
بدا ؛ واخط من علوائه فتبين شيخ من بعيد احتهرته وقلت لله من
سيم شيبه باحى بن يقظان ولا أبعد أن يكونه ولعل الذى بيده
ملكوت كل شىء ان يمنعنى بلقاء ننسى يعود حدعا بعد نناء طال ثوبه
ونهادت مدنه فإن الغيب حونه للعجائب مطتفة يعكها فاحى من قدر
عمر مرعوب عن عمر غير محسوبه وكأن من بعيد قربه القدر اى قرب

وقريب قدوه الى أعمق شَعْب وأعظم العبر القدرُ وأنت يا اخى دفوع لما أتلوه من آياته بالراح أنوف في وجهه لا تبسط رؤيته ما بين حاجبيك له مستبعدا أنْ يكون القدر ذا سلطانٍ مبسوطٍ، إلّا على عددٍ من الأسباب مضبوطٍ، ومُعْتَقِدًا انّ المعروف من افعالك والمنكر والجدّ من تسخّطك واللعب والحقّ من أقوالك والباطل بمعزلٍ عن عصمة القدر وبمحيدٍ من مجاره وبتجنّبه من مشيّته وبخلاصٍ من شركه ومصيبٍ من سهامه إنّما هى منك ولك وعليك ولو كانت لقيّتْ عليك من حوش القدر لما أرصدت لوعد ثواب أو وعيد عقاب، هذا غاية ما استهدف لوقع فكرك، ووقع عنده خببُ خاطرك، وسمح به رشح لدّك، وعرِستْ فيه رحال لغدك، وإن صدقتْنى فراستى فى هذا الآل المقبل استعنتُه نصيرًا عليك وشريكا فى استنقاذك ممّا سوّل لك فلْيأته صاحب لى يتلطّف بين يديه لنتعرّف اليه» فلمّا اتاه ألفاه من ابتغائه فإذا هو هو فإذا نحن نداري « اليه حبّبناه ورقّقناه فذرّ نقص الحشمه ومزاج اسباب المباسطه وأخذ الحديث فى شجونه ᵇ فأقبل علىّ يقولَ ما لى أراك عبير العهد، الذى عهدته وعبير الألف الذى عرفته أراك زمرّ النشاط ذابل الورق ممصوص النقى معفول الأسله راكب النفس واجم السحنه بعد عهد بك ضرمه نلهب ونبعًا نموج وأعصارا

a) L.: محار ou, peut-être. مدام.

b) Locution proverbiale; comp. al-Dhabbî, أمثال العرب, Constantinople, 1300, p. 4, et Harîrî, Maq., éd. de Sacy, p. 218

تعصف وشفرة هذاذة الغرب وحوادا غير مكبوح الجماح وكأنما يبلى عليانك
يفتو وعنود عرفك يرقو فقلت كذلك للدهر ضربات أخياف والمرء في تصاريفه
فإنه ليكسو ثم ينضو ويخلع ثم يخلع والتغيير ديدنه والتبديل هجيراه
ولقد كنت على بيّنة من ثبوت القدر بقياس معتبر وتناقف اليه من
التجارب ما رفده وعضده وإذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة
للقياس تأكد الإيمان وعقدت النفس على سرده وأعرض الوهم عن همز
الشبهة ولمزها ولم يمنحهما الإصغاء ولم يولعهما البال وأنشر عنهما الذهن
وهذا رفيقي لقد أطاع نزعات الشيطان في جاحد القدر وهو زلوق عن
العبضه لا تملكه الحجة لقد عزّي بشبهة تدبّن على قلب من لم يعاجم
الخليقة بناجذ الحلم واحتلى وجه الحق من وراء سجف رقيق فما باح له
الطباع بسرّه ولا هش وجه الحق في وجهه وإنما يضرب لله من عادات بريه
أمثالا ويُجرى عليه من مذاهبهم أحكاما ولقد بردت عين عماه بكل برود
ولحظه لحظ القذى وعرضت عليه كل آية فتولت عنها بركنه وكان
الذي نلته من لقاءك عفو أمنية أعلل بها النفس نبيّناها معلّمة (a) الاحوال
غير مرتصدة ولقد كان الاسترسال اليك والاستنصار بك من مثله واستدرار
نطوفك وامتراء شطرك واستجراء لسانك ببيانك والإصاخة لنيل موعظتك

a) نبيّناها est ma conjecture, au lieu d'un mot illisible, après quoi on lit dans le texte معلب au lieu de معلّمة.

من عرر الأعراض المقصودة بتيسير الله لقاك ومنّه بقربك واحْسام الصنع بادنائه والاتّناء منك ولقد تيسّر فأنعمْ ببيانٍ لعلّه يشخذ منه بصيرةً عشاها كلولٌ ولبّسها طَبَعٌ وآستحْوذ عليها هوى وثارت عنها السكينه واستوحشت منها الهدايه" ولعلّه ليس بجاهل في الله مخلصًا ولا يلوى على عصبيه كلّما أسفر له وجه الحق لفتنه عنه فانّ المجاهدين فيه حقّ الجهاد، مهتدون منه سبيل الرشاد، ولعلّه بموعد من ميقات مكتوب تنفتق فيه أكمامُ ذهنه ويميع جامس فهمه ويركد تيارُ لجاجه فانّ لكل أجلٍ كتابًا وانّ آيتلافى باضدادى تعصبنى بهم المشاكلة في النوع والمصاقبة في الوطن والمشاركه في الحاجه وعَوَزُ الغنى عن التعاون والتعاوذ وكلّ ذلك ممّا يُحدث الألفه ثمّ تدرع المحنه ثم تحصد الشفقة والشفقةُ ببْضه تنفعوُ عن النصيحه والنصيحةُ لقمه فلما تساغ ولعد يغصّ بها مَنْ لو ساعها اسهناها فاذا عافها مستطعمُها فمجّها كان فنا في عَصد النشاط وردما لباب الرجاء وعما مصروبا على النفس لواضح احجافها فيما حاولت من إشفاقها ولما أعضل من دائه الصديقُ كلَّ إعضال وايأسَ من منظور الابلال حتى حلى الطبَ شربَ الشهوة ورفع عنه قلم الحميه لا جرم أراكنى ايها الشيخ كسب النفس سلبب الانس وله أحوات بل أمّهات نرقّ على" الغرّ العبد، ويتحد عن المجنف الابىّ،. فعال لى هون عليك فانّ الملك لعمرك ولعد علم فيل 11a.

[1]) L. عن, et de même. ويتحد عن.

أن خلق ما خلق، وفلق ما فلق، ونظم من الأسباب ما نظم، وخلط من الأضداد ما خلط، وضرب من الأساليب ما ضرب، ورافق من الحارّ والقارّ والبلّة والصلّة ما رافق، وزاوج بين مسكة من عقل كريه الاحناء عاريه الملامح قليلة الأعوان وبين شهوة وافقة النحاة خاطرة الفيض a)، وعصب ذى تدرا بطّوش وأمل ذاهب فى سنن الآمتداد لا على مهل، عابر لموقف الأحل، بعاجل وحرص اصمّ عن الذم أعمى عن العثرة ما زاوج إنْ هدًى وضلالًا وإنْ تقوى وانهماكًا وإن آستقامةً وأودًا وإن عصيانًا وطاعةً وإن انصاتًا ولجاجةً وإنْ سعادةً وشقاوةً بل علِمَ أىّ العدويين الأغلب وأىّ الحزبيْن الاقوى والأكثر لا تخفى عليه خافية فجوّز أن يمضى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه b) ما صرّفه عن ذلك وكيف يصرف ولا وقعه وكيف يوقف فأسلم وآستمر مع المقدور، وامّا نكرهنّ شيئًا فكراهته لا تاخذ بيدك إلّا الى ذوب النفس وآحلال الأزر وحرج الصدر بل قف عند الاستنكار والانكار وعبّر برفق وعظ بلطف فإنّ العنف مصرفه عن المساعدة محرصه على اللجاج وعليك بالرحمة فانها لاولى بسعيهم للحوباء منها بسعيهم الأعضاء واذا رمقتَ أمثالهم بعين الرحمة والعيب عليهم الرافة بورك لك ولهم فيما ننحلهم وما كلّ يعصم عصمة يوسف حين رأى برهان ربه وكانت همت به وهم بها b) ولا عصمة أبسال حين نشأ عليه كتهور من

a) L.: خاصرة الفيض.
b) Comp. Cor., Sour. XII, v. 24.

حيث شب سلسلة فأرته وجهها ᵃ؛ فأما انت ايها الكليم فقد ذهبت ١٢٥.
في امر الوعد المرقوب والوعيد المرهوب وانهما للكاسب دون المدبر ومن
يجري مجرى المجبر وللكادح دون المقسور ومن يجرى مجرى المجرور
مذهبا" لو كان عقد المصلحة والعادة لتحج بنا كما لتحجنا ونقضى عليه
كما يقضى علينا وكان لشيء نسميه عقلا او حكمة عليه سلطان اباحة
وحظر وكان جناب القدس عرضة لعذل وعذر فكان انشاؤه ما انشاه
وابداؤه ما ابداه وتقديره ما قدره لغرض أجاب داعيه وأبغى عليه باغيه
أو لعلة ستمته فسام وبسبب أقام عزمه فقام كلا انه لا يسأل عما يفعل
يعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ في سواء العلم رسوخا وشرب منه ربا نميرا
وألقيت اليه مقاليد الأسرار القاء وجليت له شبهات الحكمة جلاء ثم
أنفقت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه" وقد سئلت إرشادك ولمثله
في مثلك مهلة وأنت على خوف من مخالطتي لا تسع الريث ولا ينبع
بحر طلبتك وكشف هذا المعتاص عليك إلا الريث بعد أن يناسبه طبع
ويساعده من الله صنع وتكون عبر أسفار ذلك النهج قد بلغته ذلك
المحط وشرحت صدره فلا تفرضه المجاهدة في تلك السبل ولا يغشى
بصره ذلك السناء فعد عن ذلك الى نهج آخر مما ألفيته فإن ذلك
النهج مضنون باعلاقه، معجوز عن لحاقه، لا يخرقه إلا الخريت المشبع

a) Comp. تسع رسائل لابن سينا, Constantinople, 1298, p. 124.

والمَهْدىّ الموفّق فى زمان مطول فيلّم بنا الى طريق أقرغ من ضريقك
قَرْغا وتحميل أخف على كاهلك عبأ وسبيل إن لم ينفذك الى حرق
لحق ومعاينة[a] طرفك فيه طيفه وفى عليك ذلّه فلنضرب الآن الى أرض
أخرى هى أحرى، وأعلمْ أنّ جناب القدس منيع أن تطأه أقدام الأوهام
وأحكام الجبروت عجيبة وغير هذه الأحكام وأنّ خالقك ليس انما يفعل
له ويذر ويقدّم ويؤخّر لمثل ما تفعل وتذر وتقدّم وتؤخّر وانك ان استحببت
مقايسة صنيع ربّ العزّة بصنيعنا آختلف المغنان وتفاوت الفضان[b] وتجهت
عليك شُبَهٌ مُدْلَهِمّةٌ هى أدجى من شبهك المثارة فى باب الوعد والوعيد
المطارة من وكر الثواب والعقاب ويلزمك فى كلّ شبهة منها ترحس تحقيقا
وضلالة تتحرّى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلّص من ربقة
خالق الاستنكار أكثر ممّا يلزم خصمك القائل بالقدر فان كنت تضرب
لأفعالك من أفعال الله أمثالا وتحاذيها بها قياسا فاثبت لأمثال تضرب،

١١٠ لك رجلان كلّ منهما سمت همّته الى عقد بنية فى بريّة عطشى فلّ لا
يغاث ولا يسيب فيها فجر من ينبوع ولا ينحطّ اليها مدّ من اتىّ ولا يبضّ
اديمها برشح وهى ملصة مسبعة لا يعتسفها الّا شرط مِغوار[c] بنفسه
وهى مع ذلك سهليّة اقصرُ جدًا الى فرض البحر ومراقى التجر وبلاد الفلاح

a) L.: معانة.

b) L.: الفدان.

c) L.: مغور, peut-être: مُغوّر.

فى الكسب من غيرها وقد هجرتَ الى سبل وَعْرة حزون هضبات ومتون فى
أهضام وبطون وعقاب كوودة وثنايا محصورة وشعوب حرجة لا يكاد الركوبة
والحمولة تجوبها إلّا عن انبتات» فقال كلّ واحد منهما سأشيّد فيها بنية
مكوّرة مسوّرة ذات مسالح وفراديس ومحالّ ومساجد وحمّامات ودور قُور
لها قياطين فيح وآزاج وأروقة وازوج(؟) ومصانع ومَشْنات وأنابيب وخزن وأبنلير
فيها آبارًا وأخرق اليها فنيًا أستنزّ لها الماء من سواعد الأرض آستِنزازًا
وأسترشحه من فصها آسترشاحًا ثم أعينه وأسيله وأسيحه جداول فى حوايا
الأرض أذيب سريانها وأوديها الى وجنات البراح واديًا عمر الماءة عُبابا
وأسقيه صفحات الرياض وعروق الأعراس والزروع ويكون للمارّة شربًا وطهورا
وكلّ من هذين غنىّ عن رادّة ترتدّ اليه فيما أزمع عليه ليس ينتغى به
عوضا عن الإعلاق ولا يغشاه من الثناء اريحيّةٌ وهزةٌ ولا يحدوه الشكر
بهجةً ولا يُذيقه الذكرُ لذّةً ولا يتغيّر منه بسَبب ما يعقده حال واهنه
الى حال طاروه وأحدُهما آبن» نجدهِ ما يؤود عليه[b] عملُه وما يستغنيه
صنعه ويعلم علما يقينًا لا يخدش حسينه ريب ولا يطعن فى حرمته شك
أنه وان آنتحى صلاحًا وتحرّى نفعًا فلا يُنفق فى الغالب الذى هو أدر
حصى وأمدّ مدّة إلّا صدّ ما اشرأبّ اليه قصدُه وخلافُ ما ولى شطره رضاه
وان اسنطهر على أهلها بكلّ مصْقع يُسْمع الوعظ الأبلغ وينْهد، وزاجر يعرى فى

a) Ms.: وأحدهما بن; peut-être faut-il lire: وأحدهما مع نجدته ما يؤول اليه عمله وما النح.
b) Nous avons corrigé الى du manuscrit en عليه.

التهديد والوعيد ويقدّ» فإنْ عقدته لتكون زريبة لمنْ يستعرض القوافل ويغشّى السبل ويسلب المارّة يُغير فى السبيل الأخرى المسلوكة يغدو منها اليها ويروح الى مأمنه منها وإنّها لتكون مَضطبة للفجور ومسناة للخمور ومَظنّة للفواحش وإنّما يسلم فيها العدد القلّ شاذًا بعد شاذّ وفذًا بعد فذّ» وأمّا الثانى فقد حسّن الظنّ بعُقبى ما أجمعه وخال أنّ ما سمّت بطويّته سمْته ولفت بنيّته لفْته من صلاح قدره وخير وهم اليه ومعونة حَرّد حرْدَها واَهتمام شام فضله وإحْسان أتمّ صوبه أممًا بتَيْسير» ثم إنّ كلًا منهما لم يعْرج إلّا على تنفيذ مشيّته وتشييد البنية على الصورة المحكيّة فصدق علمُ الأوّل وأخلف ظنّ الثانى فخبّرنى أيّها الكليم هداك الله ما ذا يفتى به إمامُك من المعانى الّتى تُعْرف بالعقول ذلك الّذى سلّمتَ لحكمه فى باب الجزاء على القدر إذا اَستعْتبته عن صنيعهما فلعلّه يَنْتحل نانى الرّجُليْن قبولًا للعذر ويعزوه الى حسن نيّة عارضْنها دون تمام العمل يدٌ حاجزةٌ ولعلّه يَشحّ عليه بتمهيل عذره ويفيض فى تأنيب وتبليم به قائلًا له ما كان بك اَفتياق الى عمل شاة وحدهُ مَغبّته وعمّت الفتنة بسببه وهلّا فكرتَ ثم قضيْتَ ونظرت ثمّ أمضيتَ ولمْ تفكّر فى نفسك لا أكوننّ قادحًا لزيادة فتنة او ماهدًا مهادَ آفة وعرضةً لندم. وأمّا الأوّل ففتواه فيه حتم حُتم وهو أنّه المغموس فى مغاط العذل لا متنفّس له الى العذر. ثمّ إنْ كنْت أيّها الكليم نضرب لك أمثالًا ممّا خلق وتُجرى عليه أحكام الجميل والقبيح والمباح والمحظور فأى الرّجلّين نضرب له مثلا

ونشبّه به عملًا لا سيّما اذا تذكّرتَ رأيك أنّ الناجى زمرة زمرة ممّن
يهوى هواك ويأتى للحقّ من مأتاك لو جُمِعَتْ لم يشبع جوف قربة ولا
آسودّتْ لمعة بقعة والآخرون مَرْدودون عندك فى وهدة الهلاك أليس فتواه
أنّ الأوّل منهما هو المثل تعالى الله عن أن تضرب له الأمثال وتُعْرَض عليه
الأحكام او يكون له فيما يقتضيه غرض او أربٌ أو علّةٌ أو سببٌ علا
مكانه وجلّ شأنه وسفلت الأوهام عن كنهه وكلّ شىء هالك غير وجهه
١١٩. لا يسأل عمّا يفعل ولا يُعلّل ولا يُشبّه ولا يُمثّل، هذا والقدر من نبه
الرجل وعمله هذا القدْرُ فكيف اذا كان هذا المظلِمُ قد حشر على من
أسْكَنَه عُقْدَتَه وحرم عليه أن يحذوه ويتخلّى واردة الفساد عنه (١)
المرابطين عدّة ديدنهم السعىُ بالفساد فى البلاد والعباد وتجنيب (٢)
لم يَصْغَ صغوهم ولم يضلع ضلعهم وحرد عنهم وعاف شرعتهم بَدَلَ حبله
ووسيلة الى تضليله وأفعد ايضًا بازائهم وزَعَةً فأمّا اولائك المرابطون فعد
ملكهم من المضاء والرواج واللسن واللحن وخلابة المنطق ورشاقة الوحى
ووقوع الاشارة ووشك القبول ما هو ردّ عظيم وأداة عاملة وآلة مُعينة وأما
الوزَعة فحاملها الشخوص خابية النعم شاسعة المبادى نائمة الاشارات لاخفية
المناسبة وأسْتيحاش العادة وبعد المصلحة ونزوح المقامة فلا يكاد نوبة لبنا
ولا تروح بُنَيّات للخواطر منها إلّا اذا تسنّى من الاسباب ومن الدواعى ما

(1) [illegible]
(2) [illegible] (?).

يُطَيِّر الوسن من عين المعتبر فيحدّق الى الورعة تحديق متبصّر ويكشف
الغشاوة عن قلبه فيفكّر تفكيرَ معتبرٍ وينفتح التوفيق فى خمدة ذهنه فتعود
وقدةً وفى فحمته فتعود حمرةً ويَسْلم مع ذلك من مُعارضة نشء آخر من
إعْضال المرابطين فحينئذ ربّما رُحيتْ سلامته، وأمّا إنْ وازن الدواعىَ
أيضًا من الصوارف ما يرمّهم ليبوّأ به الى النادى الجنيب والمجمع الأنيم
والمستغنى[a] بقربان اليد للمرابطين ولمَنْ يتألّب معهم[b] على الساكن المسكين
فإنّ الساكن المسكين مخلوب، مأمور عليه مَغْلوب، يصبو الى اولائك الغاثة
المتّحدين المحبّبين فإنّ الورعة ى العامّ الغالب لا توصّل أحاحتهم[c] بمُوازرين"
وأعْلم أنار الله قلبك وسنّ عرار ذهنك أنّه لا تنهض فيك إرادة إلا وقد
تمثّل قبلها فى وهمك صورة شخصت بسببها منك همّة توجّهت بك الى قبله
وربّما كان الذى ضرب يده الى منكب وهمك فهزّه عقلًا رصينًا وشئًا مستحوذًا
وتخيّلا لازمًا وربّما لم يكن كذلك بل كان سَنْحَةً غير مضبوطة ونفثةً فى
رُوعك غير واصبة وخلجةً غير محصلة وآخذةً من الخواطر المضمحلّة الى غايات
نافرة بإرادة خداج لا يتلقّى منفوشها فوابل الذكر وأعمل ما تكون هذه
السنحات اذا شيّعها من العادة اذعان أو كانت من أفنان شرخ اللذّة فوافاها
من الشهوة استيقاظ أو كانت من شرر سعر الغضب فقادها من السخط

a) Leçon adoptée par moi; peut être: المُشْتَبِهى du manuscrit ou: المستعين.

b) L.: معه.

c) L.: أحاجتهم; la leçon du texte est incertaine.

ابتهاج الى مطابقات من معان اخرى فى سنحات أخرى ربّما أعيا عدّها وآذى التذكّرَ إحضارُها وهنالك إذا أومض من السنحات برق فكأنّما أوقع ودقًا فتنهض إرادة لاكرة بالأرض تحكى نهضة الطلاء الرابض رتعًا ولو لا تلك المعاون المُزعِجة لحشم منها الواقع ونام الواقف ولو كان بدل ذلك الوميض ودق وبدل ذلك البرق صعق[a] وما يذهب اليه من أنّ فعل العابث والنائم غير موصول بغاية ولا مسند الى غرض ولا منزعج اليه عن طارق ببال ولا معقود عليه قصدُ وَهْمٍ بَلْ أنّ العبث لفعل غير موصول بغاية عقلية او غرض فكريّ إنّما له من لمعان التخيّل مبدأ ومن غاياته منهى فالنائم[b] المنقوص فى سبات الغرق هو ايضًا فى سباته متوهّم وبتوهّمه حاسّ[c] نازع وبنزاعه متحرّك وإنْ كان نزاعًا غير مخروط فى سلك رأي قارّ او ظنّ معقود إنّما هو تلويح مجتاز المُغير حلول المَغْرى والنائم قد يحسّ بالأذى احساسًا محلّه من الاحساس محلّ التلويح من الفكر وإنْ لم يكن علمًا[d] او راسخًا مركوزًا ثمّ إنّ باطن النائم يقظان وتوهّمه عامل وعزيزة السوفان فيه ترصد إنّما نام عن عُدده الظاهرة دون أدواته الباطنة وقوّة الشوق من داخله[e] قواه وكامنه منتبه لا ينام عنه ولاه ... وسنحاته تحرّك من شوقه تحريكًا

a) Je pense qu'il faut lire ici: وأمّا ما, au lieu de ما.

b) L. ne porte que l'inintelligible تل ou وال.

c) L. porte l'inintelligible [illegible].

d) L. علما

e) L. [illegible]

منه وهو مفصول ما بين شفرتيْن مفتوح العَيْن كانت السنحات إلهامَ رأى او إيهامَ ظنّ او كانت نزعةً من خيال وشوق شفيع [a] الى قوّة العزم وهى ربّة السلطان على قوّة الحركة فاذا راودها الشوق ويجدّ عزّها فأسعفته بتحريك العضو وإتمام الفعل. وآجتمع من هذا أنّ كلّ فعل مصدره آية إرادة كانت فهو طاعة الشوق بل آعلَمْ أنّ كلّ إرادة وآختيار بمُبْتدإ مستأنف وكلّ مبتدا مستأنف فله سبب فكلّ ما له سبب فانّه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب وهو من حيث هو بالفعل سبب فهو مُوجِب وما لم يعقد عقدة الايجاب آنحلّت عنه مسكة السببيّة وربّما آسترخص فى الناسه بنرّة الشَرطيّة فالارادات منشأها أسباب مؤاخذة بالايجاب مُتزحْزِح عن سبيلها التجْويز وهذه هى الدواعى اذا آستطالت بسُلطانها على الحواجز وتوافت من كلّ مأتى وتحوّشت الى قوّة العزم من كلّ أوب وأخذته بين قَوْد حادٍ وسَوْق داعٍ لا ريث فيها ولا تعْريج خضعَتْ لها ربُّ الارادات صَوْرًا اليها منفذة أعمالها وكانت [b] من خطّة كنتَ خبيرًا بآجلتها مديرا على الدفع فى صدر عاجلتها فوقعْتَ فى وجهها فكانّما النَعْم سائقك حزام القيود وضبط كفّيك ونافُ المكتوف وكانّما حذر لسانك عن الآستصْراخ فلم نرحل ولم نقل ولم تفعل حتّى لحقتك الخُطّة فغطّتك فى الورطة وكتف مع الرعب

a) L.: وشعبع.

b) L.: وكانت, que j'ai corrigé en وكُنْت; peut-être faut-il lire le mot suivant: فى, au lieu de من.

مَلْككِ وإمكانُ النقض عنها ملْكته كالمنتظر لها وهل ذلك إلّا من أسبابٍ
ربّها القدرُ و[a]الصوارف عنها ذلك دقيقة الأشباح قليلة[b] الآثار فائتة
عن الذكر لو أنشدتَها في ضوالّ الحفظ فلْتَ كسل او ظَنّ حسن ولم[c] ...
.... خانك فيه الوهم ولم ينفتح دونها قفلُ الذكر فإنْ نشط ناشط
لمعارضتنا بإرادة الخالق جلّت قدرته فلْيعلم انّ تحصيل إرادته لاخطْب
أغضى ليلا وأنْأى معنًى وأعلى ثمنًا ممّا نحن فيه ومن الّذى ساعد على
أنّها من قبيل إرادتنا إلّا بالاسْم ومَن الّذى أنعم بأنّها حادثة من العدم
وكيف ما كان فإنّ الأمور الّتى يسلك اليها النهج المتّضح ويُسافر نحوها
من جوادّ الطرق لا يضلّل عنها بالخفيّات الّتى الطريق اليها اوعر والاحاطة
بها أعسر وما أنصف مَنْ جعل الجهل بمجهول دليلا على الجهل بمعلوم ولعلّ
الّذين ناجتهم الحكمةُ بالبيان أنجتْهم عن أخذة هذه المعارضة وعرّفت
اليهم الإرادة الالاهيّة تعريفًا نزّهها عن مَلامة هذه المناقضة ولقد ضلّ
من حام عن مسايرة العقل فى كنم الحقّ نقيبة أن حطّ رحاله بمطرح ...
الإلف وإنّما الراشد من الحرّ مع موضوع العقل ومرفوعه الى اىّ مُعرس انعق
ومَن آسْتأثر صحابه رِفْعة لم يَنُصّ على الرحْلة ومَن تعرّفت اليه الوِجهةُ دان

a) L. porte ى, que j'ai corrigé en و (والصوارف).

b) L.: حليلة.

c) Dans ce qui suit, le texte est tout à fait corrompu, et nous n'osons pas le corriger; le voici: ولم تكن وجدتها بل ودواعى لها; peut-être: ولم تكونا وجدتهما بل ودواعى لها, «tu ne les as pas trouvées, mais les tentations seules». Le mot فائتة est notre émendation, au lieu de فاوت du texte.

من الرفاق على حَرْف،. فلنراجع الى ما آنحرفْنا عنه فى شجن منه ¹¹⁰·
ونقول تسمع هداك الله أنّ هذه الدواعى لا تتناول النفوس كلّها ببَطش
واحد وإنّما بينها وبين النفوس مناسبات شتّى ولَربّما خشعت لعِدّة منها
نفس لا تنعجم لأضْعافها فئات [a] أخرى كالمَشْرفيّة تعمل فى ضريبة وتنبو
عن أُخرى والساعد واحد وذلك اذا صلبت الضريبة [b] ولان المعمول فيه
ورجعت كفّه متأنّنه والسببُ فى ذلك تفاوُت النفوس فى السجايا
والأخلاق والتربية والعادات والفطانة والغباوة والهيابة والجسارة فإنّ الدواعى
الدارجة عن عشّ الشهوة لا تُصْبى المُعَشْعَشَ [c] كما تُصْبى الغرَّ الشارخَ
ولا تُصْبى العزهاة كما تُصْبى الزير ولا تُصبى المتنسّك كما تُصبى المتهمّك
المتهتّك والدواعى الّتى تغشو بها أوارى الغضب لا تستهوى المبرود كما
[لا] [d] تستهوى المحرور ولا تسوّر المنهج كما تسوّر المتنفس ولا تستخفّ
الظاعن فى ذنابة العمر كما تستخفّ مَنْ ألقى عصاه فى روق الشباب"
وَاعْلَمْ أنّ الأسباب مَوصولة بأسباب والدواعىَ مقابلة بالحواجز ولِتخيل
الدهر ركض وَ مشوار طويل وحلبة مديدة وقد تنحصل مصادمات أسباب
تحرف عن مقاصد وجهات الى مقاصد وجهات وربّما وجهت صدمة الى
أخرى وربما كانت الصدمة حسنة وربّما كانت صرفة وربّما كانت همزة

a) Leçon incertaine, que nous avons adoptée au lieu de فئات ou فسات du manuscrit L.

b) Leçon adoptée par nous, au lieu de السوءة du manuscrit L.

c) Ou المعشش, au lieu de المعشعس, leçon du manuscrit.

d) لا se trouve dans le manuscrit, mais ne donne pas de sens.

بشدّ فخُذْ من هذا كلّه أنّ إرادتك مُوجَبة وأفعالك نتائج وأقربُ ما يُساعَد عليه من هواك إنّها إنْ لم تكن مُوجَبَة فهى كالموجَبة ولو لا أنّ اسْم الاجْبار ينطبق على معنى من الحمل المستكره لقضَيْتُ عليك بأنك مُجْبَر فإنْ لم تكن مجبَرًا فكمجبَرٍ ولا يُفيد فرق عند اعْتذار عظمة الصانع حلّت قدرته بما دونه بين السابق[a] وبين ما هو مصلّى سابقه ونالى عاتقه وضَبْغنٍ و[b]ضيْفِهِ فإنّ ما بين كفّتَيْن كعَيْنٍ، لا كثيرُ بَيْنٍ[c] فكيف إذا كان السبب ألحّ من هذا والشبه أجمع وكان الانحدار عن تسليم المساواة الى المداناة وعن المجانسة الى المشابهة وعن عرض الإرادة موجَبة الى فعلها كمُوجَبة مؤاتاة لا التزامًا وتطوّعًا ولا استيجابًا. هذا ثم لا كثير فرق بين إزْهاقِ ما تنفيه من القدر وإزْهاق ما تثبّته من الدواعى المتسلّطة على الصوارف فإنْ كان المتهجّمُ على الخطيئة إذعانًا للقدر معذورًا فالمَغْفودُ اليها بأزمّة الدواعى معذورٌ أوفى نُخوم المعذور وإنْ كان صنيعنا قياسًا لصنيع ذى الملكوت الأعلى فالكريمُ منّا لا يُمْهِلُ عذرته فى مؤاخذة المعذور حقًا او مَن له شنشنة منه فكيف إذا كان أن يكون قيل يعنى عليه عزّت قدرته فيما تنسبه اليه من الوعيد والتخليد بهذه القضية وإن كنتَ تنزّه حضرته عن المقايسة بغيرك فمَنْ عزلك عن الارجاء حاشما

a) L. porte: [illegible], sans aucun sens.

b) L., ans •; la leçon du manuscrit L. semble altérée de وصبّف وضبغي صنعه.

c) L : بدٌ.

وسوّل لك القول بالتخليد واجبا، وأعْلم أن قولك بحسن التكليف أو .II r
بوجوبه شيء عويص[a] لميزانك ورجعْ فيه الى فتيا[b] عقلك كان لَوْكةً لك
لا تسيغها ولأضربنّ لك مثلًا من رجل ثالث حشرَ زمرةً وجمَع عصابةً وقال
كل مَنْ أقل حصاةً من هذه الحصى قِيْدَ شبْرٍ أثبْتُه طودًا من نضار وهضبةً
من ياقوت وزبرجد ومَنْ خالَف جدعتُه وسمّلتُه ثمّ صلبته وقتلته وهو
رجل عنىّ عمّا سام الزمرةُ وندب اليه العصابةُ سواءٌ له أنعم أو حَرِمٍ لا
ينحو له احدهما شيئًا ينحو به عنه الآخر لأنّه فى نفسه مُحوِّل كلّ
شقّ ونائل كلّ خير ومُزْدَرِى[c] كلّ بهاء ومحْبوّ بكلّ نبَا لا تكسبه الكلفةُ
مزيّةً لو وضعها خَسَرها ولا به خصاصةٌ يسدّها باقتبالِ صنعٍ وآعْتناقِ سعيٍ
بإنعام أو غيره وليس كالواحد منّا ينعم لقضاء حقّ أو جزاء ولا لِسانُ
صدقٍ وثناء يُسِرّانِهِ والمسرّة ربح مفاد ولا شيوعُ ذكرٍ وذيوعُ صيت يشرّفانه
والشرف نعم اللباس ولا إتيانٌ بالأجمل فى الفعل فتكون حاله وقد أتى به
أمد من حاله لو تركه لكنه غير[d] مثلنا عنىّ لا يوفى اليه آتٍ يُمدّه مجْدًا
لولاه لتحرز عنه وراث دونه ما يَنْهيه ثمّ لا يُوذيه خلافُ ما كلفه ولا
يُوَيْسُه ولا يُنْكِى بوجه من الوجوه فيه سواء آنت الزمرة أمره طائعين
او صدّوا عنه أجمعين ومع ذلك فقد أغْرى بهم مكسلين عمّا أمرهم

---

a) L.: عوبر.

b) Après فتيا, on lit· العقل (فتيا العقل عقلك).

c) L.: مردى ou مُرْدّى.

d) L.: لكى (sic); après ce mot, j'ai inséré غير, nécessaire pour le sens.

وأصحبتهم من المنشّطين نفرًا قريبًا ممّن تكون[a] سُورتهم على[b] المرابطين لا
تجِدُ تنشيطهم من الموقع ما تجد تكسيل الآخرين وقبل ذلك كلّه
فإنك إذا حقّقت ذلك لم تجد الكلفة تقوّم تلك الجراء الّا جُعالة تلك
الأفلاك حلٌّ من عساجد وهضب من ياقوت وزبرجد والّا عرامة نرك[c]
الأفلاك جذعٌ وسملٌ يغفى على أثرها صلبٌ وقتلٌ ثمّ إنّه وفى بما وعد
وأوعد فقيل له هلّا أشحَحْتَ بما أتيتَ عفوًا وصفحْتَ عمّن عاقبتَ
تكرّمًا فقال لقد أنفقتُ في ذلك نظرًا وأعملتُ فكرًا وأردتُ أن أُزيد
مَن أنعمتُ عليه غبطةً وأُضاعف له بهجةً فإنه إذا ذكر الّذى صار عليه
من النعيم، وناله من البلاء الجسيم، كسب كسبه بسعى أحْمَله وأنسر أمّده
وعناء أبدّاه هبّ نشاطه عن هجدته وقام طربه على ساقه وعشيّته أريحيّه
تقابل الحسرة وجذلٌ يقابل الندم وكما لم أحد بدًّا من التحريض
والتحريض بالوعد والتأميل لم أحد بدًّا من الترهيب والتحذير بالوعيد
والتهديد وأنْ آخذ فيهما الى أطوار المبالغة، ثمّ أتزمنى الدينين بالصدق
والنفور من الخُلف للوفاء بالامرَين إبانة للأقلّين حدًّا وثمّ السمحاء بالطاعة
ومعاقبة للأكثرين حدًّا وهم الأشحّة بها فدلّ علمنه فبل ما تلقمه، الصبر
مُفنيك الّذى سمّيته عقلا وجعلته أصلًا يقوا، له لسه دوقعت عاملا

a) [illegible] (عاملا)

b) [illegible], au lieu de على.

c) نرك est ma correction, que j'ai mise au lieu de ملك, leçon du manuscrit.

وتأمّلتَ تأمّلًا ولم تخُل على مطا العجلة فلعلّهُ كان يسّر لك أن تعتبر في نفسك فتقول ما عسى أن تبلغ العبارة عن نائل هذا الثواب مبلغًا يعتدّ بعمله عملًا تكون أحرته من الياقوت جملًا فأنْ يفترق الحال عنده بين إفضالٍ عليه بعُرف آبتداء وآتصاله اليه جزاء فإن آفترق فيما يَحْمِل من أن يسبق بعين آعتدالٍ أو بحظ كفه آعتبارًا أو يكون لقدْره عنده قدر الآمتنان بالجزاء المذكور والجائزة الموصوفة أشاه أو يكون لاحْلال[a] النعمة بالنائل الّذى أعظمته والنوفل الّذى أحسمته من هذه العلاوة في ترفيق[b] قدر المنّة أثر وإنْ كان قصدك في هذه العلاوة تحْويل مزيد عنطه فهل حريّة تَعْدل ذلك نعمة أخرى أو أضخم منها حجمًا وأنعم بالًا وأوزنُ الوعيد عائدة وأبعد من أنْ يكون في واحباته الوعيد بالجدع والسمل والصلب والقتل والتصديق لذلك الوعيد المُبير عند الخلاف في ذلك الأمر الحقير وقد علمتَ أنّ مَن سيمرح به وعيدك ولسه سوط عذابك ويعصى عليه سخطك ويفسده مكافاتك هم الجمّ الغفير والدّهم الكثير والقبيل الأعدّ والسواد الأعمّ فلقد بذرت لريبح وتمه[c] بذرا احْصدّ ما شئت من وبال واربحْ ما شئت من خسران» فإنْ كنت تضرب الله الأمثال فهل موقع طاعتنا في هذه الدنيا عند ما نجازى به عنها

---

a) L. porte لاحْلال; peut-être faut-il lire: لاجْمال (« ou encore faut-il, pour regarder ce bénéfice convenant ..., rabattre la valeur de cette munificence »).

b) L, peut-être: بدفيق.

c) L.: تمدح.

فى الأخرى إلّا دون موقع ثقل الحصاة عند الجبلين بل دون دونه أو هل
موضعُها من آعْتـداد اللّه الغنىّ بها إلّا دون موضعها من اعتداد الرحل
ودون دونه أفتَعرّض اللّهَ الآن لِما عرّضتَ له ذلك المُعْنِدَ فى صنعه الموبّخ
على أحواله، العَبَث فى أفعاله، المسفّه فى زمانه، لا تضرب للّه الأمثال ولا
تجعله غرض الأوهام ومحطّ الظنون ومعتقد القياس. ثمّ تأمّلْ وآعْلم انّه III.
لو كان أمر اللّه تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه
كقبيحك لَما خلق أبا الأشبال أعْصل الأنياب أحْجن البراثن لا يغذوه
العشب[a]، ولا يُعيشه الحبّ، انّما يقيمه الأبيض والنحض الغريض الذى
لم تطْفأ غريزته ولم تبرد حرارته ثم لا يطْعم ايّاه إلّا الفَرْس والوَقْص
والبَقْر والنَقْع[b] والنَهْر والنَهْس وقد أدّاه من الشدق الهريت والناب الصليب
والكفّ اللطومة والأرْض الأبوزة والعصب المُدْمج والعظام الصمّ والرقبة
الغلباء والكاهل المشرف واللبان الرحب والجنب المُجفَر والاطل اللاحق
والمتن الأزلّ والزنْد الألف أدواتٍ أشدُدْ بها مَعاون على لحاق الشارد
وجدل المجاهد وفرس القنَص، ولما خلق العقاب العنقاء[c] ذات مخالب
عُقْف ومَنسر اشغى وجناح أقتم ومَنكب شديد وقوادم حنك وخواف
مطارفة ومَناكب لدنة وكُلى وأباهر كثّة وشكير انبت الى سامة عُشحا

a) L.: الغلاب.
b) L. [illegible], peut-être والنعم.
c) L. [illegible].

ومُقْلة عائرة وحدقة سحراء وحوصلة[a] مسجورة وعنق أتلع وفخذ أعصل محطوط وساقٍ مُجْتدل مفتول ما خلقها لاقطة لحُبّ، ولا فاصلة لعشب، ولا لاسّة، ولا حاسّة، انّما خلقها خارقة، مارقة، فاتكة[b]، هاتكة، فادّة فارية، قاطّة بارية، ما كان بالعزيز القدير حلّت قدرته عن ذلك رقّة كرقّتك أو رِقّبة كرِقبتك لا يراعى ما تراعيه في مثله ما سمّيْته عقلًا إذا صدقْتَ عنه روايةً ولم تأثر منه على وفاق هواك الآن شهادة من كفّ الأذى وإطفاء نار الهرج بل حوّز وأمضى بحكم أدقّ سراطًا واشدّ تواريًا من أن تلحظه عينُ ما سمّيْتَ عقلًا وجعلْتَه إمامًا وإليك عن الاعْتذار بالأعواض المذكورة عن آلام البطون المزروفة[c] والفرائص المفصولة والأعناق المفروسة[d] بعْدَ زمان يُنسِى المضيض ويُرهق التِرّة ويفثأ الغيظ ويُسيل السخيمة وينزع الضبّ ويكون فيه ما كان كأن لم يكن وما فجع كأنْ لم يفجع وما أُوجع كأن لم يوجع لا يفرق فيه بين التعويض والحباء وبين الابتداء والجزاء فإنّ المهل إذا طالت والأدوارُ إذا دارت والخطوب إذا تخلّلت أنسَتِ البدوّ وبدأه[e] الشيء ولو ابتدى[f] مُنعِمٌ[g] لا يعلم ثمّ عزاه الى أنّه عوض

---

a) L.: وحدوله.

b) L.: فاتكه (sic).

c) L.: المرحوه.

d) L.: المعروشة.

e) L.: وبدأت.

f) L.: ابترى.

g) Peut-être faut-il lire: مُنعِمُ الابعام.

عن شجّه أو لكمه أو لطمه أو سبّه أو إهانه أو زريه أو روعة أو إفناط
أو إصابه أو كتم نصيحه[a] ما عهدُها خمسون سنه ما وقع موقع العوض
وكيف والمهله أشدّ تراخيًا وبعدًا وبين حدّيه خفوت طويل وهَمْدَة متماديه
يعقبها نشور حديد وآستئناف أمرٍ يجرى واديه على الذكر كلّا انّه تبع
يُتبعُ فضلًا وآبتداء لا إسْقاط فرضٍ وأداء إذ لا فرض عليه ولا حقّ يعلم؛
III ذلك مَن رُزِق علمه وعرف حكمه،؛ هذا ولعلّك أحلّتنى محلّ من يعقل
عن نابغ من اهل طاعه عقلك ربّما نبغ فشام على كلامى من عمّد ذلك
العقل سيفًا وأرسل إليه من جعبته رشقا وحاول نكث ما عزلته وعقد
ما وصلته او محلّ مَن يجهل انْ على كلّ كلام كلامًا ورمم لكلّ قول
قولًا فإنّ ألسنةً لن تُفحمها إلّا عِزازةً بصدق الكلام[b] اوإشعاعاً وباحاجة
وحافًا، وإنّ الاحراء فى الخلاء مبذول وكلّ فى البراح شانف فلا تُحلنى
هذا المحلّ فلا تُبعدنّ[c] أن أدون أحمرهم بما على هذا الكلام جسب[d]
عقلهم وأرميهم لعرائصه عن قوس واسدّيهم الى، الروغان عنه الى[e] عقل

a) Apr[illegible] . حد, quelque mot semble manquer dans le texte; au lieu de ma conjecture كتم,
on lit dans le manuscrit L. تسعى, de même, L. semble porter احابه, au lieu de إصابه,
ma conjecture.

b) L. [illegible] ou [illegible]الكلا, la particule و avant سعاها est oiseuse.

c) L. [illegible] (لا تبعدى) peut-être faut-il lire. تبعدانّ

d) L. وحسب

e) Au lieu de الى, je suppose qu'il faut lire. على.

f) L. الى.

الشغريبّة ومُماشاة العرصة والمحاربة والمجاهرة على عناد أصلهم" ولعلّى[a] أحرى لسانًا وأشفى بيانًا وأضحى بهارّ حجّة وأطماً بَحْرّ فريحة وأمضى ذُباب خصومة لكنّ كلّ سعى من هذا الشجار[b] فى ذلك خائب وكلّ آضطراب فيه آستنشار وكلّ نـومبّة مخطئٌ لأنّ الفيصل فى هـذا الشجـار الى عقل عير هـذا العقل والمعبر اليه من طريق عير هـذا الطـريـق وباذْرَهْرٍ[c] عير هذا العقار وأسوة عير هذا اللطـوخ وعيضة عير هذا اللحم فإنّ اسم العقل مشترك فيه وما كـلّ مَن آستعار اسـم العقل رُشّح لـهـذا الفضل وإن كان كلّ منـه له منصـدّيًا وعليه متهافتا وبـه منراقيًا وإنّما المعيّنُ المهيمن عليه عما ينوشه فى هذا الآسم واحد اذا دبّره برد الفؤاد وجلاه السّكينة وحلا عنه السُّخة وأنشده الضالّة وأقامه عن تردّده وأجلسه من قيامه ومُداراته الى أن يُصرّح المحض عن الزبدة عـيـر مضـور[d] عليها إلّا من همّم عليه ونعوس أسبّه وقرائـح ذكيّة وتوقّف حاضرٍ وطبع مشاكل وزمان عير مشغول الغُرضة برحـاء[e] عير خاطئـة عـلى محـز الفكر ووسائـل[f] النظـر؛ وأما ما أتلطعه أنا أو عيرى على قاعدة العقل السوقىّ فملقف من قُوى لا تمرّ إلّا

a) L.: ولعلّى.

b) L : البحار, peut-être : البحارى.

c) Peut-être: بلاذرهْرة.

d) L. sic (مضبور).

e) L. برحال, ce qui ne donne pas de sens

f) L.: وسايله.

على حجرٍ ومن درر لا تمحص إلّا الى آرتجان وربّما خدعت نفس نفسها فاشتبهت تلبيسًا يكاد متخرنبق الندامة عنه ينباع[a] وما لم توطّن نفسه العشرةُ لم تقبض للخبرة[b] يده عن لسانه فاذا أفاض فيه أفاض ووجهه خاسر وفاحةً أو أفاض ووجهه في قبائح نومه أو أفاض وهو على اللسان متوكل وعلى اللفظ معوّل أو أفاض وهو مألوس الغريزة أذلّ للأوهام مُعقّل.:.

ولَعَمرى إنّ قرنه الّذى يناطحه وخصْمَه الّذى يقاوله ويطاوله إذا لذّه العقل السوقىّ الى ما في الوعد والوعيد على المقدور والمورود وجد المجال ضنكًا والقلادة خانقةً والقيد حابسًا والتخلّص صعبًا لكنّه أسوأُ حالًا من قرنه وأطلبُ للهرب من خصمه وذلك إذا آسْترسلّت عليه بعض هذه الضوادى وعلقته بعض هذه الشرك وطفق يتّقى بيدٍ مرتعشة ويرتئى بعَينٍ عمشة وهو يرتعص تحت لدغ ماسّه ويشيم رُجومًا من ظنّه عبير شهب لعلّه يغناث منها عينًا أو عونا فاذا خير خويره وروّزه وأسداه وألحمه كان قد رَفرق آلا، وفرح حالًا، وأطاب حديثا، وروع وقتا، ما أُحدى ولا أعنى عنّا وكيف وما هو بناسج برنه ولا قادح زندته ولا نار قوسه ولا حابِسِ خَسّه قد عَوزه معاجُ رِياحه، وسليطُ سراجه، وتعلّص عنه من الخف طِلّه، ولم يُنْديه طَلّه، إذ لبسّت وجهته الى قبلته، ولا متّجله في

a) Locution proverbiale voyez Meidânî, Proverb., ed. Freytag, tome II, p. 680, et Harîrî, ed. de Sacy, p 53.

b) Is.: الحس.

حصده، ولا دلاؤه في قليبه، انّما يحرث ضنًّا من غير خضره، ويغرف باحًا من غير قدره، فهو كحاطب ليلٍ، أو حالب طيرٍ، أو نانج غيرٍ، ودانبٍ بعطبٍ أو داعسٍ بسيرٍ. واعلم أنّ لكلّ دركًا تيسيرًا ولو كفتِ الفطرة والجدّ لكتب كلّ ما يكتبه ابنُ مقلة ولعب كلّ ما يلعبه النابغه [a] ولربّما فضّلهما بعضهم حذقًا وبعضهم جهدًا ونسب [b] أسباب وكذا يُراوِعه التيسيرُ الى مضلّة وكانّما خنسه عن شأوهما فخّ ضبوط" واضرب عن الكتابه واللعب مثلًا لغيرهما من الأسباب وقف عند حدّك واعترف وما أصدق ما قيل اعملوا فكلّ ميسّر لما خُلِق له [c]،

وهذا ما جرى وأنا شاهد والله على ما نقول وكيل [d]،

تمّت رسالة القدر والحمد لواهب العقل ومفيض العدل بلا

نهاية كما هو أهله والصلوة والسلام

على خيرته وصفوته من بريّته

محمّد النبيّ وآله

وصحبه أجمعين

⁘ ⁘

⁘

---

a) L : التابع.

b) L : ونسّى.

c) Tradition du prophète; voy. le dictionn. لسان العرب, tome VII, p. 158, et le traité de ʿAbd al-Razzâq, dans le Journal asiat., 1873, I, p. 148. 193.

d) Comp. Cor., Sour. XII, v. 66.

Finissons maintenant, et comprenez que, pour atteindre le but, il nous faut absolument de l'aide d'en haut Si la disposition naturelle et l'effort seuls suffisaient, tout le monde s'arrogerait de l'écriture d'*Ibn Moqla*[1]) et composerait des plaisanteries de *Nâbigha*[2]), dont les uns relèvent le succès, d'autres les efforts! Dans la complication des causes, l'aide d'en haut les égare tous ensemble, et c'est comme si une corde solide les retenait du but que ces deux personnes ont atteint. Adapte maintenant l'analogie de l'écriture et de la poésie à d'autres sujets d'études; observe les limites de ta capacité, et alors tu arriveras à la connaissance du vrai Combien est vrai l'adage: *«Travaillez toujours, et chacun sera favorisé du succès de tout pour lequel il a été créé par la nature!»*[3])

Voilà ce qui m'est arrivé, j'en suis témoin, et *«Dieu seul garantit la parole»*[4])

Fin du traité sur le destin.

---

1) Sur Ibn Moqla Abou 'Alî Mohammad, né à Bagdad, en 272, mort en 328, de l'Hég., voy. Ibn Khaldoûn, *Prolég*, trad par de Slane, t II, p 309, n. 5

2) Al-Nâbigha al-Dhoubyânî, un des plus célèbres poetes avant l'Islâm, appartient au VIIe siècle après J C, voy de Sacy, *Chrest ar*, t II, p. 110, ss

3) Tradition du prophète; voy. *Lisân al-'Arab*, t VII, p 158, et le traité de 'Abd al Razzâq, l c. p 118 193

4) Voy *Cor*, *Sour* XII, v 66

CORRECTION.

Page v du texte ar, l 13 Dans une partie des exemplaires est tombée, pendant l'impression, la marque marginale „II"

que toute opinion peut être contre-balancée par une autre, et que la controverse ne peut être finie que par l'éclair de la vérité, mais, au contraire, que c'est l'œuvre inutile de lutter contre les vents du désert. Ne me prenez pour tel et n'estimez pas impossible que je pourrais être de même le plus habile de lancer mes flèches vers le but, et le meilleur guide pour conduire à travers les errements d'une dialectique artificielle, pour lutter contre la perversité de la doctrine et repousser toute attaque de sa part; mais il faut faire remarquer que toute cette espèce de dispute est inutile et n'aboutit à rien, et que l'arbitre suprême à qui la décision appartiendra, est l'Intelligence, bien différente de la raison commune, dont nous avons fait usage jusqu'à présent; la méthode à suivre serait donc toute autre. La raison et l'intelligence sont synonymes, mais bien que chacun de nous s'arroge soit la raison, soit l'intelligence, et s'en vante, ce n'est que l'homme spécial et très rare à qui l'intelligence divine fournit son aide, en répandant le repos dans son âme, en dissipant les ténèbres et en lui facilitant la distinction entre le vrai et la fausse apparence; ce ne sont que les âmes élevées et élues qui arriveront à ce degré, sans être troublées dans leurs spéculations, par les distractions mondaines, par les accidents du temps et par la faiblesse de leur pensée. Mais la charge que nous nous sommes imposée, sur la base de la raison seule, est bien difficile et sujette au trouble; elle ne nous conduit pas à la vérité pure et sans mélange de ténèbres; aussi l'âme égarée est-elle souvent exposée au repentir, et, si elle n'avance pas avec humilité, elle ne recueillera jamais de bons fruits; égarée par la frivolité et par la confiance en sa langue, elle cherchera en vain le but, ou elle tâtonnera comme dans un sommeil, en s'adonnant à toutes espèces d'hallucination. Certes, son adversaire, tenant à la tradition, et attaqué par les arguments de la raison commune, trouvera le passage encombré et l'échappée difficile, mais le champion de la raison se trouvera dans une situation encore plus précaire, d'où il cherchera à échapper le plus tôt possible, surtout si tu diriges contre lui quelques-uns de ces arguments que nous avons employés ici; alors il commencera à céder le terrain, la main tremblante et la vue obscurcie, atteint par des morsures dangereuses et ébranlé dans le fond de ses opinions. Enfin, s'il donne, après mûre réflexion, sa réponse, il rayonnera de joie et comprendra qu'il a perdu son temps dans une discussion inutile, incapable qu'il est de tirer des étincelles de son propre silex. N'ayant eu ni la clé de la porte, ni l'huile à la lampe, il ne s'est jamais réjoui à l'ombre de la vérité, ni rafraîchi de sa rosée fécondante, attendu qu'il ne s'est jamais tourné vers la demeure sublime de la vérité; — il n'a cherché que là où il n'y avait rien à trouver

griffes, ses tendons solides, son cou imposant, sa nuque, sa crinière, ses côtes et son ventre, la forme de tous ses membres excitent en nous l'étonnement, quand nous considérons que tout cela lui est donné pour atteindre le bétail fugitif, le saisir et le déchirer. Il n'aurait pas non plus créé l'aigle aux griffes crochues, au bec recourbé, avec les ailes souples et divisées, son crâne chauve, les yeux pénétrants, son cou élevé, ses jambes si robustes; et cet aigle n'a pas été créé ni pour cueillir des baies, ni pour mâcher ses aliments et brouter des herbes, mais pour saisir et déchirer sa proie. Dieu en le créant n'a pas eu le même égard que toi aux sentiments de compassion, ni suivi les mêmes principes d'intelligence. Lui, il ne s'est pas conformé à ton avis, qui eût été d'éloigner les malheurs et d'éteindre la flamme brûlante. Dans sa sagesse, impénétrable aux yeux de notre intelligence, il y a donné son consentement, et tu n'aurais pas le droit d'exiger de lui la compensation des membres déchirés, ni des cous cassés. Le temps fait oublier les douleurs, éteint la vengeance, apaise la colère et étouffe la haine; alors, le passé est, comme s'il n'eût jamais existé; les douleurs affligeantes et les pertes subites ne sont nullement prises en considération; Dieu ne fait aucune distinction entre la compensation et le don gratuit, entre l'initiative de sa grâce et la récompense; les siècles qui passent, les vicissitudes du temps effacent tout rapport causal. Même, si une nouvelle série de bonheurs commençait, l'homme ne saurait rien de leur origine; il les regarderait soit en compensation d'un outrage, soit d'une perte, d'un conseil manqué et d'une illusion. A peine, dans le courant d'un demi-siècle, est-il possible à l'homme de parler de restitution et de compensation: comment cela se pourrait-il dans l'écoulement des siècles, qui aura effacé toutes les motions originaires, tandis que d'autres auront déjà commencé à agir? Par conséquent, il est impossible de parler de compensation; Dieu répand sa grâce partout et en a seul l'initiative, sans être obligé par rien, et sans avoir à s'acquitter d'aucune obligation, Lui qui n'est assujéti à rien, et à qui n'est imposé aucun devoir. — Voilà la conviction de tout homme qu'il a instruit de sa sagesse, et à qui il a communiqué sa science.

CONCLUSION DE LA DISSERTATION. Pour terminer cette discussion sur les rapports de la responsabilité humaine avec le destin, il faudrait une autre raison plus haute que l'ordinaire: à savoir l'intelligence suprême aidée par Dieu. Pourtant, cette dissertation pourra fournir des armes capables de terrasser l'adversaire et de le convaincre que son plaidoyer pour défendre la responsabilité de l'homme n'est qu'un entretien inutile.

III. Dans cet exposé des principes, peut-être, me regarderas-tu comme un dialecticien, sortant dès l'origine de votre école, puis suivant sa propre voie; — c'est pourquoi quiconque se sert des armes de la raison seule se fâche de mon discours et cherche à repousser ce que j'ai avancé; — ou comme un homme qui ignore

digne par de nobles intentions et par un but élevé; il s'éveillera de son sommeil, et la joie sera son partage et non le repentir. Comme il était nécessaire d'exciter au bien par mes promesses, il l'était de même d'inspirer la crainte par mes menaces exagérées. Pourtant, la fidélité à ma parole m'oblige à exécuter le tout ensemble: à récompenser les rares serviteurs qui ont été obéissants, et à châtier les obstinés, bien que j'aie su d'avance ce que produiraient leurs devoirs envers moi».

Maintenant, après avoir entendu cette parabole, ta raison, qui t'a servi de guide, te reprochera probablement de n'avoir pas assez réfléchi et de t'être précipité trop rapidement, mais, peut-être, viendra-t-elle à résipiscence et fera remarquer: «L'excès de la récompense concernera peut-être une action future, dont la récompense serait toute une montagne d'or et de pierres précieuses, et seulement *à présent* faut-il distinguer entre un don de grâce et une rémunération». Enfin, si l'on établit cette différence entre rémunération et don de grâce, y aurait-il ici un défaut du convenable, ou faudrait-il pour cela déprécier la valeur de la grâce? Au contraire, si le but de l'excès de ce don n'a été que répandre partout l'émulation de belles actions, pourrait-on supposer de générosité plus grande et de remède plus efficace, tandis que les menaces des peines horribles seront bien éloignées de s'effectuer, en dépassant de beaucoup l'importance de la situation? Certainement, tu sais que l'objet de ces menaces sera la foule ignorante et enveloppée de ténèbres. «Vous avez semé à tous les vents, moissonnez, s'il vous plaît, et gagnez — la pure perte!» Enfin, notre obéissance à Dieu, en tant qu'elle mérite la récompense de l'autre vie, a-t-elle plus de valeur qu'un grain de sable à côté d'une montagne, ou est-elle plus digne d'être prise en considération que l'ouvrage exigu de l'ouvrier, par le maître puissant et indépendant de notre parabole? Voudrais-tu peut-être exposer Dieu au même reproche que l'être obstiné dans ses actions, blâmable dans ses rapports, à l'esprit léger et stupide? Partant, abandonne cette assimilation de l'Être suprême à la créature et ne le rend pas l'objet de tes fausses opinions et de tes jugements, en établissant des analogies impossibles entre lui et l'homme.

Considération de l'omnipotence et de l'omniscience de Dieu, qui a suivi ses propres voies dans la création, sans avoir égard à ce qui paraît beau ou laid, bon ou mauvais, aux yeux des hommes. Il verse sa grâce partout, sans être lié par aucune obligation.

Si le beau et le laid, le bien et le mal étaient aux yeux de Dieu ce qu'ils sont aux yeux des hommes, il n'aurait pas créé le lion redoutable[1]), aux dents disloquées, et aux jambes tortues, dont la faim n'est satisfaite qu'en mangeant la chair crue et sanglante, nullement en broutant des herbes et des baies; ses mâchoires, ses

III[a].

1) Comp. le même tour de démonstration dans les chap. XXXIX—XLI du livre de Job

rence entre le premier, le deuxième et le troisième coursier de l'hippodrome, entre l'hôte invité et celui qui accompagne l'hôte; pour exprimer la différence on ne trouverait que des synonymes. Voilà la distinction entre la contrainte provoquée par le destin et celle que causent les motifs extérieurs et les appétits sensuels qui s'emparent de ton libre arbitre et maîtrisent ton choix au point de le faire *disparaître*. Si le pécheur lancé dans l'abîme par le destin est excusable, il en est de même de celui qui a été entraîné par ses passions, ou, en tout cas, il l'est presque au même degré, en tant que tous les deux n'auront pu agir autrement; aussi l'homme généreux n'hésiterait-il pas à recevoir leurs excuses et cesserait de leur faire des reproches, à l'un comme à l'autre, à celui qui a été assujéti au destin, comme à celui qui a cédé à l'entraînement de sa nature. Comment serait-il autrement possible? Est-ce que la majesté divine, en vérité, exécutera les menaces de punition éternelle, bien que Dieu ne soit comparable à aucun être humain? Au contraire, si tu considères Dieu comme élevé au-dessus de toute comparaison humaine, où est celui qui t'a privé de tout espoir de salut, et qui a sanctionné la punition éternelle comme nécessité?

II*f*. Quant à ton opinion sur la responsabilité humaine et sa nécessité, c'est une question qui dépasse les forces de ta raison, mais que je t'expliquerai par une nouvelle comparaison: Un homme opulent, complètement indépendant, et ne se souciant ni de louange ni de blâme, à qui l'exécution de ses ordres n'était pas plus profitable que la désobéissance [1]) de ses serviteurs ne pouvait lui nuire, rassembla sa famille et ses domestiques et leur intima cet ordre: Tout individu qui aura défriché de ce terrain pierreux autant que la mesure d'un empan, sera payé en or, en diamants et émeraudes, tandis que toute personne qui désobéira à mes ordres, sera saisi et tué après avoir eu les yeux crevés. Les serviteurs, les uns dominés par l'indolence, les autres entraînés par leurs passions, se montrèrent désobéissants, et bien que le maître n'eût promis la récompense en or et émeraudes que comme moyen d'exhortation, et menacé de supplices et de la croix que pour les éloigner du mal, il se mit, conformément à sa parole véridique, à conférer les récompenses et à faire subir les peines. On lui demanda alors: «Pourquoi n'as-tu pas plutôt diminué les récompenses et mitigé les peines prononcées contre les coupables?» Il répondit: «Après mûre réflexion, je me suis décidé à augmenter mes bienfaits et à redoubler mes récompenses envers mon serviteur fidèle; se ressouvenant, après sa misère passée, de ma grâce actuelle il s'en rendra

1) Comp 'Abd al-Razzâq, l c., p 104.

humaine pour guide dans la recherche de la vérité, s'égare dans sa confiance d'atteindre par là l'hospice de sécurité, tandis que l'homme guidé par Dieu, droit et généreux, par l'intelligence élevée et soumise, arrivera à la station finale de son voyage. Celui qui préfère la société de la caravane, n'échappera pas sauf sur sa monture, mais celui seul auquel la sainteté du but a été manifestée, appartiendra aux voyageurs qui se tiennent aux confins de l'Islâm et du salut[1]).

Mais revenons de cette digression et examinons les tentations dont nous avons parlé.

La force des tentations varie selon leurs rapports avec les âmes; il n'y a pas grande différence entre l'âme entraînée par le destin et celle que subjuguent les passions. Le rapport entre la responsabilité humaine et le destin est éclairé par une parabole. La récompense de l'autre vie ne doit pas être considérée comme un salaire, mais comme un don gratuit de la grâce divine, et les menaces de punition s'adouciront et s'effaceront par la clémence de Dieu, qui sait d'avance tout ce qui concerne notre obéissance ou désobéissance. La foule seule enveloppée de ténèbres, pleine de frivolité et de légèreté, sera l'objet à qui s'adressent les menaces divines Aussi faut-il renoncer a toute comparaison faite entre Dieu, dans ses promesses et ses menaces, et la pauvre créature humaine.

Les tentations qui se présentent à l'esprit n'agissent pas également sur toutes les âmes; le degré d'affinité existant entr' elles et les âmes varie constamment; quelquefois, une âme succombe, tandis qu'une autre surmonte une tentation de beaucoup plus forte; cela dépend de leur diversité de nature, du développement individuel, des mœurs, de la sagacité ou du manque d'intelligence, du caractère hardi ou craintif. Ainsi, un motif de sensualité ne captive pas l'homme expérimenté et abstinent au même degré que le voluptueux jeune et frivole; de même, les excitants provenant de la colère ne saisissent pas le tempérament froid aussi bien que le chaud, ni l'homme content comme le désespéré; celui qui s'approche du déclin de la vie n'est pas léger comme celui qui se trouve à la fleur de la jeunesse. Par conséquent, à des causes données se lient d'autres causes, à des motifs s'opposent des obstacles, et les coursiers du temps, en entamant leur course sur le vaste hippodrome du monde, sont mainte fois détournés de leur route par des obstacles et poussés dans une direction tout opposée à leur but. Parfois, ils sont arrêtés subitement ou choquent violemment un obstacle. De tout cela il faut conclure que ta volonté est contrainte, et que les actions la suivent; le plus haut résultat de ton opinion que tu atteindrais, serait que ta volonté, si non contrainte, soit quasi-contrainte, et si le mot *subjugué* ne s'employait généralement que d'un fardeau imposé, on pourrait également t'envisager comme subjugué ou quasi-subjugué. Mais si tu cherches une excuse dans l'omnipotence de Dieu, il n'y a pas grande diffé-

IIe.

[1]) Dans le texte arabe se trouve l'expression du *Coran*, *Sour.* XXII, v 11: علي حرْف, ordinairement expliquée par "aux confins de l'Islâm" (non pas „au contre")

subit de la sensualité ou de la colère, qui passe promptement à d'autres sensations provoquées par des impressions du même genre et dont on a peine de se souvenir et de compter. Quelquefois, nous voyons l'éclair d'une volonté faible briller après ces impressions; mais si elle n'était pas secondée par d'autres impulsions, tout, en vérité, serait plongé dans la torpeur, et même, si cet éclair est supposé assez fort, l'action qui en résulte, ne dépassera pas celle d'un rêveur, dont les desseins ne sont fixés à rien de solide. C'est un moteur dérivant d'une étincelle de la fantaisie, et s'éteignant avec elle, comme cela arrive, dans le rêve, au dormeur, qui, plongé dans le sommeil, n'est impressionné que d'une image vague et vaine. De même que celui-ci n'a pas perdu la sensibilité et le mouvement, ainsi la pensée est accessible à cet éclair fugitif; ce ne sont que les membres extérieurs qui sont assoupis par le sommeil, tandis que l'intérieur est en éveil et la réflexion toujours travaille, unie à la force du désir. Ainsi l'homme, en général, se trouve entre l'état de veille et de sommeil; tantôt il est surexcité par la fantaisie, tantôt par une opinion indécise, tantôt enfin par le désir, qui, uni à la force de l'intention et secondé par des impulsions, maîtrise tout à la fois et produit le mouvement de l'action. Nous considérons donc le *désir* comme le principe de toute volition et action; mais ici, il faut observer que toute volition et spontanéité humaine a un principe de commencement, qui de même suppose une cause réelle, à laquelle l'existence de ce principe se rattache; là où cet enchaînement n'existe pas, tout lien de causalité est rompu. Quelquefois pourtant, les liens de causalité se relâchent, et les volitions humaines dérivent de motifs vagues et contradictoires, qui, dominant toute résistance, assaillent l'homme de tous côtés et le mènent comme une pièce de bétail liée et privée de toute force; ne lui laissant aucun relâche, ils l'emmènent, la langue rendue muette, incapable d'appeler au secours, et le lancent, pénétré d'horreur, dans la profondeur de l'abîme. Cela ne dérive-t-il point des vicissitudes du destin [1]), qui entraînent l'homme sans lui laisser la faculté d'entendre les admonitions? Et si même il se présentait contre notre opinion une objection, en attribuant tout à la *volonté* de Dieu, qui serait à même de fixer cette volonté et de l'assimiler à la nôtre, si ce n'est par le nom seul, et qui, de l'autre côté, prétendrait qu'elle aurait son origine du néant? En tout cas, les voies droites et claires seules nous conduisent au but désiré, sans égarement causé par des questions épineuses et obscures. Peut-être ceux qui sont guidés par la sagesse divine seront-ils exempts de cette espèce de controverse; instruits par elle sur la volonté de Dieu, ils la défendront contre toute dérogation provenant de cette opposition. Celui qui renonce à prendre l'intelligence

1) Comp le traité de ʿAbd al-Razzâq, l c, p 154 174 151

peut-être l'accusera-t-il d'avoir manqué de sagacité pour avoir entrepris une œuvre qui aboutit à devenir la cause de troubles universels et un sujet de repentir pour lui-même, attendu qu'il n'eût pas réfléchi d'avance aux suites de son acte. Quant au premier, son jugement sur lui ne laisse point de place au doute; il sera exposé à une foule de reproches, contre lesquels il n'aura point d'excuse à proférer; mais pourtant, quelle est celle de ces deux actions qu'il faut assimiler à l'action de Dieu, si toutefois il est possible de comparer la créature avec Dieu, et employer pour lui les qualifications du bien et du mal, du beau et du laid? Ne serait-ce point l'acte du premier en tant qu'il n'a eu, en agissant de la sorte, à l'instar de Dieu, ni intention, ni but, ni cause motrice?

II d.

Nous voyons donc que le destin est le moteur de l'intention et l'exécuteur de l'action humaine; c'est lui qui, en maître absolu, s'attaque à la fragile demeure de l'homme, par toutes espèces d'artifices [c'est-à-dire les tentations du monde sensible], bien que l'entrée en soit défendue par des gardiens [c'est-à-dire les facultés intellectuelles de l'homme]; ces assaillants ont plein pouvoir d'agir par toutes sortes de tentations et de moyens de persuasion, tandis que la défense est confiée à des gardiens dont l'utilité pourtant n'est pas bien sûre, dont l'initiative est molle et l'influence souvent très faible. Les pensées salutaires ne sont éveillées que par des voix intérieures, qui, s'opposant aux tentations, chassent le sommeil du malheureux hésitant, brisent l'enveloppe du cœur et, en soufflant le feu dans son intérieur, font espérer qu'il échappera à de nouvelles attaques. Mais s'il balance entre les tentations et les admonitions, il sera bientôt livré en proie et sacrifié à ses ennemis et à la perdition. Voilà notre pauvre homme cloué à sa place et subjugué par ses passions. Il n'aura d'autre ressource que de s'adresser aux seuls anges tutélaires, aimés de Dieu [1]), tandis que les gardiens ordinaires refusent le plus souvent d'y ajouter leur assistance. — Quant à ces motifs extérieurs et accidentels qui influencent la volonté et les actions humaines, il est en général à remarquer que l'imagination ainsi que la réflexion, qui provoquent la pensée, dérivent d'une image dans l'intérieur, qui précède toujours la manifestation de la volonté. Quelquefois, cette image, qui frappe la réflexion et l'éveille, a son origine dans une représentation solide, une opinion d'une force durable; mais quelquefois, c'est une image fugitive, un souffle vague et peu stable, dérivant d'une fantaisie troublée et trop faible, lui-même, pour être retenu. La base de cette espèce d'impressions n'est ordinairement qu'un éveil

1) Comp. le traité de ʿAbd al-Razzâq, dans le *Journ. asiat.*, 1873, p. 164, trad. de M. S. Guyard

d'écarter ces ténèbres, en fait d'obligation imposée de faire le bien, d'en excuser la négligence, tout en cherchant de vous soustraire à la répréhension divine, qu'un fardeau peut-être encore plus lourd que celui de votre adversaire, tenant au destin.

Parabole proposée pour illustrer le rapport de la liberté humaine avec le destin. L'homme, exposé continuellement aux attaques des tentations sensuelles, n'est pas assez gardé par ses facultés intellectuelles; il n'aura à la fin d'autre ressource que d'implorer les anges célestes destinés par Dieu à le secourir.

IIe. Si vous voulez faire la comparaison entre les actions humaines et celles de Dieu, tenez donc celle-ci comme la plus convenable. Deux personnes d'âme généreuse eurent l'intention d'élever dans un désert stérile, infesté par des brigands et des animaux sauvages, et dépourvu de toute ressource de la nature et de l'aide des hommes, mais dont la traversée était le plus court chemin pour arriver aux bords de la mer et aux ports de communication, un hôtel pour le confort des voyageurs qui, après avoir traversé des montagnes inaccessibles, des ravins profonds et des défilés étroits, à peine accessibles aux bêtes de somme, y trouveraient un asile sûr et bien gardé, des jardins, des bains, des mosquées, des coupoles, des arcades abritées contre le froid de l'hiver et les chaleurs de l'été, des puits et des canaux, avec tous les agréments possibles du voyage. Aucun des deux n'était mû par aucun but égoïste, ni par l'espoir du gain et de la louange de ses contemporains, ni par des témoignages de reconnaissance ou de sympathie; la seule chose qui les distinguait, consistait en ce que l'un était exclusivement poussé à achever cette œuvre par la générosité innée de l'âme, malgré sa conviction ferme et sûre que tout irait, comme il en arrive ordinairement dans ce monde, au rebours de ses meilleures intentions; que le château du désert, malgré tous les avertissements donnés aux peuplades environnantes, au lieu d'être un asile des voyageurs, deviendrait à la fin un repaire des brigands, d'où l'on attaquerait les caravanes et rendrait les routes peu sûres; que ce serait un lieu de réunion pour tous les malfaiteurs et débauchés du pays, dont ne se sauveraient que très peu de personnes honnêtes. L'autre, au contraire, était persuadé de la réussite de son entreprise, et convaincu qu'il exécutait une œuvre de bienfaisance, dont les conséquences salutaires se répandraient dans le monde par l'aide de Dieu. — Enfin, le château élevé, les craintes du premier se réalisèrent, tandis que l'autre persévéra dans ses illusions. Dites-moi, continue Hay b. Yaqzân, adressant la parole à l'ami troublé par ses idées concernant le destin, comment jugera ton guide de la raison, que tu as choisi comme juge suprême dans la question de la responsabilité humaine et du destin, ces deux personnages? Peut-être acceptera-t-il l'excuse de la bonne intention du deuxième, parce qu'il n'a pas eu le pouvoir de survaincre les difficultés qui l'empêchaient d'exécuter son noble dessein;

Hay b. Yaqzân, s'adressant alors à l'ami d'Avicenne, fait remarquer que l'homme est déterminé dans ses actions, qu'il fait pourtant siennes, après qu'elles ont été prédestinées par la sagesse de Dieu.

IIᵃ. Et vous, mon ami, blessé dans votre âme par les promesses de récompense et les menaces de punition, il faut vous rappeler que tout cela regarde l'homme en tant qu'il fait siennes les actions, et non comme être dirigé et presque déterminé. Si le bien-être général formait la base de la croyance, l'homme entamerait la dispute avec nous, comme nous l'entamerions avec lui, et il nous jugerait comme nous le jugerions; il s'établirait alors un être portant le nom de raison et de sagesse, et doué de la faculté d'admettre et de défendre; en conséquence, la majesté divine serait exposée à être blâmée et à être excusée, son initiative et son décret seraient assujétis à un but, soit conforme à son propre motif, soit y opposé, ou à une cause effective confirmant son dessein. Mais quelle horreur de toutes ses pensées! L'Être suprême n'interroge personne sur ce qu'il fera, ce qui est évident aux yeux de toute personne approfondie dans la connaissance de Dieu, et initiée aux choses divines et aux mystères de la suprême sagesse qui lui ont été révélés.

Quant à la charge que vous m'avez confiée, de guider votre ami, il faut employer dans les cas pareils beaucoup de patience; ce n'est que le temps et l'assistance divine qui pourront ramener un tel égaré sur le droit chemin, sans précipitation et sans cet éblouissement des yeux que cause une lumière trop subite. Abandonnons la voie actuelle, qui n'aboutit qu'à le rendre suspens dans ses doutes, où il faut pour bien long temps un guide sûr et expérimenté, et choisissons un autre chemin plus commode et plus facile, qui, s'il ne nous conduit pas directement à la vérité et à sa contemplation, au moins nous guidera à son ombre; prenons donc cette voie la plus sûre pour atteindre notre but.

La majesté de Dieu ne nous permet pas, pour nous approcher d'elle, de prendre la route de l'intelligence inférieure, puisque le Créateur divin n'agit et n'est en repos, n'avance et ne recule point comme l'homme pour son propre intérêt. Par la comparaison de ses actions avec les actions humaines, les expressions se confondront, et des ténèbres profondes vous envelopperont, plus épaisses encore que vos doutes causés par la réflexion sur les promesses et les menaces de la récompense et de la punition de l'autre vie. Il ne vous restera, dans l'espoir d'éloigner ces doutes et

Avicenne et se trouve dans l'Index de ses écrits, composé par Djoûzdjânî, bien que nous l'ayons cherché en vain dans les manuscrits de Leyde et de Londres. On doit au célèbre commentateur des écrits philosophiques de notre auteur, *Naçîr al-Dîn al-Thoûsî*, un examen minutieux de cette légende et de ses diverses variantes; il se trouve dans son commentaire sur l'ouvrage important d'Avicenne, intitulé *Al-Ishârât wa-l-Tanbîhât*, voy mon édition des trois dernières sections de ce traité, IXᵉᵐᵉ *namaṭ*, p 10 du texte arabe et p 11 de la traduction en français (*Traités mystiques*, IIᵉ Fasc), Leyde, 1891

assimilé Dieu à la créature, et, resté inaccessible à toute admonition, il s'est obstiné dans ses propres pensées. — C'est pourquoi Avicenne regarde cette rencontre comme venant au-devant d'un de ses voeux les plus ardents, et il supplie Hay b. Yaqzân, vu sa sagacité et son expérience appuyée ici de l'aide de Dieu, d'assumer le rôle d'arbitre dans cette lutte; peut-être le cœur de son ami sera-t-il amené à résipiscence, et la paix lui sera-t-elle rendue, en sorte qu'il ne persiste pas à s'attacher avec ténacité à une fausse doctrine, mais l'abandonne, dès que la vérité l'illuminera de la plénitude de sa lumière; car les lutteurs passionnés pour la vérité seront toujours guidés dans la juste voie. Peut-être, qu'après un espace de temps fixé par la Providence, la fleur de la résipiscence s'ouvrira à lui; il abandonnera la sécheresse de son raisonnement, et sa lutte intérieure se calmera, bien qu'il soit pour le moment réduit à l'extrémité, et que le médecin ait perdu tout espoir de le guérir. En tout cas il faut venir à son aide, quand ce ne serait qu'en vertu du devoir d'assistance mutuelle des amis entr' eux.

Après cette introduction, Hay b. Yaqzân prend la parole et, s'adressant à Avicenne, lui rappelle que Dieu seul est tout puissant, et lui donne le conseil d'apporter plus de douceur à ses admonestations.

II*. Tout doucement, mon ami! La puissance et le gouvernement des esprits n'appartiennent pas à toi, mais à celui dont la sagesse a embrassé tout avant la création, qui a disposé et combiné les éléments contraires, qui de même a distribué aux hommes les vertus et les vices. Aux uns il a donné la lourdeur et la pauvreté d'esprit, aux autres la vivacité et la promptitude à saisir les choses intelligibles; aux uns la violence, aux autres la persévérance confiante; il nous indique le droit chemin et il nous conduit à l'erreur; il nous destine la félicité et la perdition, l'obéissance et l'obstination, la douceur et l'esprit d'altercation; il sait d'avance quel parti sera le plus fort; à lui rien n'est caché; il fait exécuter ses ordres et ses arrêts; il n'y a rien qui puisse s'y opposer. C'est pourquoi il faut céder à la destinée; toute opposition ne servirait qu'à user nos forces. Mets donc trêve à tes sévérités envers ton ami; ne le réfute pas avec violence, mais donne tes conseils avec douceur et tes réprimandes sans amertume; emploie envers lui et ses pareils plutôt la miséricorde et la douceur, qui guérissent mieux les malades de l'âme que ceux du corps, et par lesquelles vous tous ensemble serez bénis, et la bonne direction vous sera accordée. Ce n'est pas à tout le monde qu'a été départie la continence de Joseph [1]), à qui la beauté divine se fit voir, non plus que la chasteté d'Absâl [2]), quand il fut averti par l'éclair de la lumière céleste.

1) L'histoire de *Joseph* est assez connue. Voy. *Coran, Sour.* XII, v. 23, ss.

2) Quant à *Absâl* ou *Salaman et Absal*, c'est le nom d'une légende mystique, qui a été traitée par

TRAITÉ SUR LE DESTIN.

INTRODUCTION DE L'AUTEUR. Avicenne rencontre un de ses amis que troublent des doutes philosophiques sur la doctrine traditionnelle du destin; apparition subite de Hay b Yaqzân.

En revenant de la ville de Shalambah [1]) à Ispahan, Avicenne s'arrêta dans un château appartenant à l'un de ses amis, dont l'âme, troublée par des doutes philosophiques, regardait la dialectique comme la voie sûre et unique pour arriver à la vérité. Ils entamèrent une discussion sur le destin, mais ils n'aboutirent qu'à une querelle sans résultats, chacun persistant dans son point de vue; son ami doutait de l'influence du destin, qui lui paraissait incompatible avec le libre arbitre et les récompenses et les punitions qui, d'après le Coran, sont réservées aux actions des hommes, tandis qu'Avicenne faisait tous ses efforts pour le réfuter, dans l'espoir de remédier à sa maladie et d'abattre un peu son ardeur. Tout à coup Avicenne vit venir de loin le sage vieillard Hay b. Yaqzân; cela lui sembla providentiel, car il espérait que l'intervention de ce sage mettrait fin à la querelle; car son ami n'avait pu concilier dans sa pensée la doctrine du destin, en tant qu'il domine toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, sérieuses ou frivoles, avec la responsabilité morale qui nous fait attendre la récompense et craindre le châtiment. Qu'il soit le bienvenu! dit-il, ce Hay b. Yaqzân, pour nous aider dans cette discussion et la faire aboutir à une solution. Alors Hay b. Yaqzân, reçu avec tous les honneurs qui lui étaient dus, et initié à l'objet de la querelle, commence par adresser la parole à *Avicenne*, qu'il trouve bien changé depuis les jours passés et privé de sa fraîcheur et de sa vivacité. C'est bien, répond Avicenne, le temps qui l'a atteint; il en a éprouvé les vicissitudes jusqu'au moment où son esprit a été affermi par l'intelligence de la doctrine théorique et pratique du destin, car, dit-il, quand l'analogie prouve la vérité d'un principe et que la pratique appuie l'analogie, tout doute doit s'effacer, et une conviction complète doit entrer dans nos cœurs, mais, ajoute-t-il, son ami a subi l'influence de Satan en niant le destin; il a été par conséquent troublé dans son âme, parce qu'il a manqué de la sagesse nécessaire pour trouver la solution de cette question; il n'a pas trouvé la vérité, ayant

[1]) Sur Shalambah, petit canton du Demâvend, voy. *Diction. géogr. de la Perse*, par Barbier de Meynard, p. 352.

symbolisme mystique de toute la création depuis le monde sensible jusqu'à la dernière sphère céleste, y compris Dieu lui-même. Son nom est donné comme signifiant: *«le Vivant, fils du Vigilant»*, c'est-à-dire l'Intellect humain mis en mouvement par la sagesse divine; c'est pourquoi Avicenne nous le représente ici comme une ancienne connaissance.

J'espère achever ces études de la philosophie arabe par un V^ième^ et dernier fascicule, contenant le traité de la *«Réfutation des astrologues»* (الرد على المنجمين). Le traité sur *le destin* (القدر), que je publie ici, et ce dernier traité ont des rapports fréquents l'un avec l'autre. Le second, à peu près de même étendue que le premier, est d'un style simple et nous présente un Avicenne presque tout à fait dégagé des préjugés astrologiques de son temps.

Enfin j'ai à remercier le savant correcteur de l'imprimerie, M. le Dr. en phil. *P. Herzsohn*, qui a contribué beaucoup à l'exactitude et du texte arabe et de la paraphrase française.

Fredensborg près Copenhague, Septembre 1899.

A. F. MEHREN.

AVANT-PROPOS.

Le traité d'Avicenne que nous allons analyser, porte le titre de *Risâlet al-Qadr*, ce qui signifie: «Traité sur le destin». Le style est artificiel, surchargé de métaphores et d'allusions, dont la traduction littérale serait extrêmement ardue; cette difficulté est aggravée par le fait que nous n'en connaissons pour le moment qu'une seule copie, qui se trouve dans la Bibliothèque de l'Université de Leyde [1]). Aussi n'avons-nous pu nous proposer actuellement que de rendre, avec la plus grande exactitude, le développement des pensées qui y sont contenues; en même temps, ce traité étant, selon notre opinion, une des compositions où l'esprit caractéristique de notre auteur se manifeste avec la plus grande clarté, nous avons pris la hardiesse de publier le texte arabe selon la copie unique déjà mentionnée. — Voici, en attendant, en peu de mots le cadre artificiel de la composition: L'auteur rencontre un de ses amis et entame avec lui une discussion sur la relation entre le libre arbitre et la responsabilité humaine, d'un côté, et le destin, de l'autre côté. Avicenne, usé par l'âge, a besoin de secours contre son ami, et a recours à *Hay b. Yaqzân*, vieillard qui unit la piété et la sagesse à une ardeur juvénile et infatigable et qui, après quelques paroles adressées à Avicenne, prend en mains la question et défend l'opinion orthodoxe, selon laquelle le libre arbitre humain n'est presque qu'un concept abstrait, disparaissant dès que la pensée se met en présence de l'omnipotence de Dieu. Ce personnage d'Hay b Yaqzân figure sous le même nom dans un autre traité d'Avicenne; son caractère est si mystique et si obscur qu'il nous aurait été impossible d'en fixer le sens, sans l'explication arabe d'Ibn Zailâ [2]). Il est le représentant de la sagesse divine ou l'Intellect actif, qui y explique à Avicenne le

---

1) Voy. *Catal. codd. orientt. Biblioth. Acad. Lugd.-Batavae*, Vol III, n°. MCCCCLXIV, 11°, p. 329, suiv. Ce traité est mentionné dans l'Index des écrits d'Avicenne, composé par Djoûzdjânî, en ces mots: رسالة (ou مقالة) في القضاء والقدر صنّفها في طريق اصفهان عند خلاصه وهربه, ce qui infirme les doutes sur l'authenticité de l'auteur.

2) Le texte avec ce commentaire se trouve dans mon édition: *Traités mystiques d'Avicenne* Ier fasc. Leyde, 1889

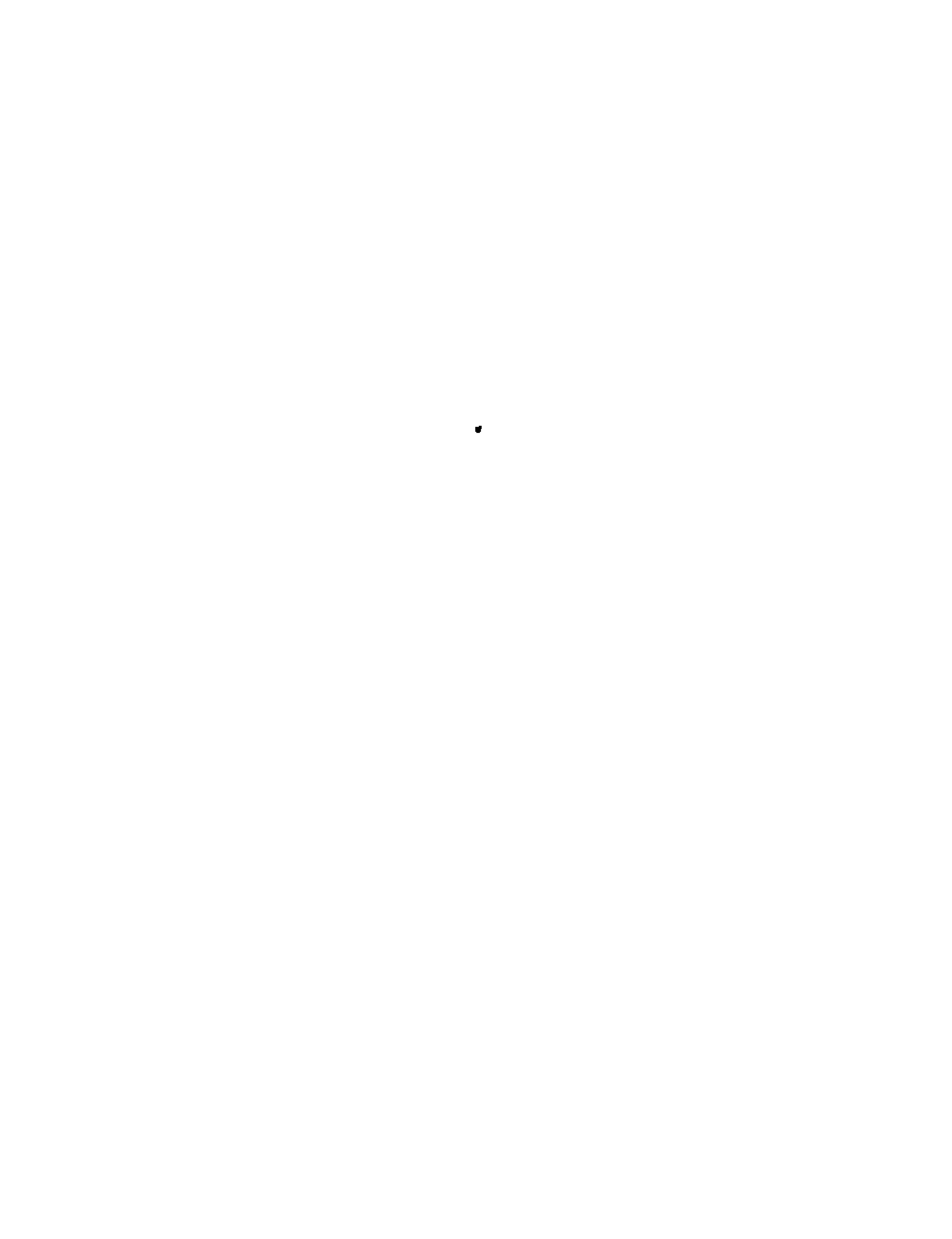
A LA MEMOIRE DU SAVANT ILLUSTRE

CHARLES SCHEFER,

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR DE PERSAN ET ADMINISTRATEUR DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES

HOMMAGE DE HAUTE ESTIME.

TRAITÉ SUR LE DESTIN.



TRAITÉS MYSTIQUES
d'Abou Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne.

IV^me FASCICULE.

Traité sur le destin.

TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE
LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
CI-DEVANT
E. J. BRILL.
1899.



TRAITÉS MYSTIQUES
d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne.

IV^{ème} FASCICULE.

Traité sur le destin.

TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE
LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
CI-DEVANT
E. J. BRILL.
1899